Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Avril 1934

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le chemin de la contemplation

III. — Vers la vie unitive (1)

Le chrétien qui a compris que Dieu l'appelait à la réalisation parfaite de sa vocation individuelle, et qu'il n'entrerait pas au ciel sans avoir réalisé cette perfection, comprend en même temps qu'il ne saurait répondre comme il convient, à cet appel, sans entrer dans une vie d'oraison qui dépasse le degré de vie de prière pratiqué par le commun des fidèles. C'est par l'exercice de l'oraison mentale, sous forme de méditation, qu'il doit commencer.

A moins de grâces de contemplation infuse extraordinaire, qui sont données quelquefois aux commençants, pour les encourager, nous ne pouvons pas alors éveiller en nous des intuitions globales de contemplation qui soient de quelque durée. Notre conscience centrale est encore trop pauvre d'intuition surnaturelle, pour que, par notre propre effort, nous puissions éveiller une intuition globale capable de retenir efficacement notre complaisance au-delà d'une ou deux minutes. A vouloir dépasser la mesure qui nous convient, nous tomberons dans la rêverie à vide et dans la somnolence. Mais après cha-

(1) Voir *La Vie Spirituelle,* Supplément de février et mars 1934.

que groupe de considérations particulières, nous devons essayer un de ces *contuitus* qui mette en acte notre conscience centrale, unifie et vivifie nos considérations antécédentes et en fixe l'impression de fond.

La répétition de ces *contuitus* n'a pas seulement pour effet, de donner aux éléments de notre connaissance analytique, le complément de connaissance de sens intime dont elles ont besoin pour devenir bien vivantes et affectives, mais il habitue notre imagination et notre raison raisonnante, fonction inférieure de notre intelligence, au calme et au silence qu'elles doivent garder, pour que puisse s'épanouir le *contuitus* de la contemplation et pour que son activité spirituelle devienne plus consciente et plus attachante.

C'est ainsi que, prenant successivement pour objet de méditation les manifestations du bien divin dans la vie de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge, des saints, et dans l'idéal que nous devons nous-même réaliser par la pratique de nos vertus chrétiennes, nous donnons force d'impulsion à toutes nos idées surnaturelles. Tant que ces idées n'ont pas été méditées et priées, elles risquent fort d'être en nous sans force directive. Pour cet exercice, les meilleures méthodes sont celles qui s'adaptent le mieux aux facultés de celui qui les emploie. Oserions-nous signaler, à côté de tant d'autres méthodes excellentes, celle de la lecture priée? Après la lecture d'un paragraphe de notre livre, nous nous demandons simplement : Est-ce que je comprends? est-ce que j'y crois? Remercions le Seigneur de la foi que nous avons déjà, demandons pardon du peu d'usage que nous en avons fait. Insistons pour obtenir une augmentation de cette foi. Considérons quels sentiments cette vérité particulière de foi éveillait dans l'âme de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge, des Saints, de ceux que nous avons connus sur terre. Demandons qu'en nos cœurs la grâce mette ou fasse grandir ces mêmes sentiments et qu'ils se traduisent en actes dans la pratique de notre vie. Rappelons-nous que toute résolution prise, même si elle n'a pas à être pratiquée le jour

même, laisse son impression dans notre vouloir foncier et peut avoir son influence pour l'avenir. Ce que nous avons fait pour un premier paragraphe, faisons-le pour un second et pour un troisième.

La prière qui doit accompagner chacune de nos réflexions méditatives est l'élément caractéristique qui distingue l'oraison, de la simple réflexion théologique ou philosophique. Les débutants, qui la négligent, ne persévèrent pas dans la pratique de l'oraison. Ils pensent avoir fait oraison toutes les fois que leur imagination ne s'est point trop égarée en dehors du sujet qui les intéressait, même s'ils n'ont pas fait un seul effort de prise de conscience affective, et jeté au Seigneur un de ces appels de vraie prière qui sont toujours entendus. L'illusion peut durer tant que dure la série des livres intéressants par la nouveauté de leurs suggestions. Elle tombe, au plus tard, au bout de quelques années, quand cette série est épuisée. On voit alors les jeunes prêtres et religieux chercher, dans les librairies et les bibliothèques, des livres d'oraison qui ne leur présentent pas du déjà lu. Si vraiment ils n'ont pas profité de ces premières années d'oraison méditative pour développer, principalement par la prière, l'exercice de leur connaissance de conscience et de leur conviction de foi à l'égard des réalités surnaturelles, ils succomberont à l'inévitable crise d'aridité dont nous avons parlé (décembre, p. [141]).

Si au contraire, par l'exercice et par la prière, au cours de ces méditations, ils ont développé leur sens surnaturel du divin, ils supporteront sans découragement la diminution et même la disparition des émotions de la dévotion sensible, de l'*amour doux*, comme dit Tauler. A l'*amour doux*, succédera l'*amour sage*, l'amour principalement spirituel, sans écho bien perceptible dans la sensibilité, mais pénétrant de plus en plus notre vouloir foncier et s'affirmant dans une fidélité de plus en plus grande à la loi intérieure dont l'Esprit-Saint nous dit à chaque instant les intimations. C'est alors que les intuitions globa-

les de contemplation acquise plus souvent et plus facilement répétées appellent, par leur instante prière, en même temps que par la générosité de la fidélité pratique qu'elles soutiennent, les grâces d'oraison mystique dont sainte Thérèse nous décrit l'état fort, dans ses quatrièmes demeures, mais qui sont données à l'état faible à ceux qui continuent de monter, sans passer par le chemin court.

Qu'est-ce donc, en effet, que ce vouloir de Dieu qui retient l'âme au pied du tabernacle, sans consolation sensible, sans jeu d'imagination et d'idée nouvelle, bien plus, en lutte avec ce jeu d'imagination, dans un appel pareil à celui de la Chananéenne que rien ne décourage? Qu'est-ce que ce vouloir, si ce n'est un amour spirituel dépassant celui que nos seules idées de foi trop abstraites et nos imaginations d'effet trop usé peuvent exciter avec le concours de la seule grâce coopérante? Il lui faut, pour se soutenir, le secours de la grâce opérante des dons de sagesse et d'intelligence. C'est seulement cette grâce qui nous permettra de prendre conscience en nous, de la vie de cet amour spirituel, même dans les épreuves où il ne sera plus qu'un désir de Dieu d'autant plus ardent qu'il sera plus inassouvi.

Cette volonté de fond mise en acte par les dons du Saint-Esprit n'est ni l'essence de l'âme, ni la grâce sanctifiante qui surnaturalise cette essence. La grâce sanctifiante et l'essence ne sont point par elles-mêmes opératives. Mais nous ne sommes pas surpris que, pour mieux faire sentir qu'il ne s'agit pas ici d'actes particuliers de notre libre arbitre, de cette fonction de la volonté que gouverne chacune de nos pensées de connaissance analytique, les mystiques aient parlé d'union à Dieu se faisant par la grâce sanctifiante, dans l'essence, au-dessus des facultés. Il s'agit bien, en effet, d'une adhérence d'amour supérieure aux actes particuliers de charité dont elle commande l'exercice en temps opportun, mais cette adhérence est l'acte du vouloir foncier, du *Gemüt*, comme dit

Tauler. Elle est l'exercice propre de la vertu de charité, car les actes particuliers, explicitement formulés, relèvent plutôt de la dévotion, sous le commandement de la charité.

Ce vouloir foncier de Dieu, intimement lié à l'activité du sens de Dieu présent et adoré en nous dans le sentiment profond de son infini et de notre néant, est-il prière de demande? Il ne l'est pas au sens où on l'entend vulgairement, de pétition ayant pour objet la satisfaction d'un besoin particulier du priant. Mais, ainsi que le remarque M. Bremond dans une note que nous aurions voulu voir plus développée, « le mot *demande* est équivoque. En un sens, toute prière est expression d'un désir, est demande, *Adveniat regnum tuum*, aussi bien que *Panem nostrum*. Mais la seconde est intéressée, et la première désintéressée; celle-ci désire, demande avant tout le bien de Dieu; celle-là d'abord, semble-t-il, le bien de celui qui prie (1) ». Petite créature, être d'emprunt, nous ne pouvons nous présenter autrement qu'en mendiant. Nous sentons que, pour aimer et adorer, il nous faut la grâce, et que pour plus aimer et adorer, il nous faut encore plus de grâce. C'est donc moins par un effort de volonté que par un appel de grâce nouvelle, que nous continuons et soutenons l'élan vital surnaturalisé qui nous emporte vers Dieu. Encore plus, Seigneur, encore plus, mais *propter nomen tuum*, comme dit le Psalmiste avec insistance. C'est ainsi que toutes les phrases du *Pater* sont des demandes, dont la première est la fin de toutes les autres : *Sanctificetur nomen tuum*. Oui, le bien de Dieu avant tout, c'est-à-dire, ne l'oublions pas, la perfection de l'ensemble du monde, la vie de Dieu s'affirmant en dehors de lui, non pour son avantage à lui, mais pour le bien de ses élus. A cette beauté de l'ensemble du monde, rien ne concourt autant que l'acte de contemplation surnaturelle tout entière infuse. De là le souci que

(1) *Introduction à la philosophie de la prière*, Ire Partie, c. I, p. 12.

nous devons avoir d'en recevoir de plus en plus la grâce et de nous y préparer.

Mais n'est-il pas meilleur, pour cela, d'être mystique sans le savoir, et d'aller jusqu'à la fin de nos jours par les voies ordinaires de la méditation des débutants? Nous serons ainsi moins exposés à l'orgueil. A cela nous répondons que le danger d'orgueil n'existe que pour les débuts de l'oraison mystique à l'état fort, comme le signale sainte Thérèse. Mais il n'y a pas grand danger d'orgueil à savoir qu'on reçoit des grâces d'oraison mystique données à toutes les âmes qui mènent sérieusement leur vie religieuse; et il y a sérieux inconvénient à ignorer la valeur prépondérante de l'oraison mystique à laquelle l'Esprit-Saint nous invite et à refuser de le suivre. Or c'est à cet inconvénient que sont exposés tous ceux qui mesurent la valeur de leur oraison à l'effort de travail méditatif qu'ils y ont déployé, et qui s'obstinent à vouloir recommencer indéfiniment des intuitions de détail dont les images sont usées, alors que notre âme sent d'instinct la supériorité des intuitions globales, alors surtout que l'Esprit nous offre de faire grandir au centre de notre âme, dans notre sens intime et notre vouloir foncier, cette conscience amoureuse de Dieu vivant en nous qui donnera sa mesure à toutes nos pensées et à tous nos actes de détail.

Oui, M. Bremond a raison après tant de maîtres dont il a si artistement présenté l'imposant témoignage : « Il vaut mieux le laisser faire à Dieu que le faire par nous-mêmes (1). » Et quand Dieu nous appelle, ne lui opposons pas les efforts troublants et décevants d'une méditation à contre-temps.

Encore cependant faut-il que Dieu nous appelle. Tous les mystiques sont d'accord pour nous avertir que ces

(1) Citation du P. Piny dans *Métaphysique des Saints*, t. II, p. 104.

appels à la contemplation mystique sont exceptionnels pendant tout le temps de la vie purgative. Mais, après quelques années de vie fervente, ils deviennent fréquents. Sainte Thérèse ne nous dit-elle pas que presque toutes ses carmélites sont contemplatives, et vraiment, comment tant de religieuses peu instruites, souvent peu capables de méditer, surtout quand elles n'ont pas de livres, suffiraient-elles à faire sérieusement leurs longs et fréquents exercices de piété, sans grâces d'oraison infuse?

On connaît et nous ne faisons que rappeler ici les signes de cet appel : 1° l'impuissance à méditer; 2° l'absence d'attrait pour toute imagination d'objet particulier, quel qu'il soit, même pour les imaginations qui peuvent alors se présenter, mais qui nous fatiguent, sans nous attirer; 3° l'attrait qui nous appelle à une « connaissance de Dieu attentive et amoureuse, accompagnée de paix profonde » (*Montée du Carmel*, l. II, c. XIII).

Cette « connaissance générale » et cet « amour attentif de l'âme pour son Dieu », comme dit saint Jean de la Croix, nous croyons pouvoir les appeler, en langage plus technique, « une conscience amoureuse de Dieu vivant en nous ». Cette connaissance est un acte de sens intime mis en activité par la touche du Saint-Esprit, sans le concours de notre connaissance analytique, et en même temps aussi une activité du vouloir foncier, excitée, elle aussi, par la touche divine, sans le concours des pensées déterminées qui provoquent nos actes de vouloirs particuliers. Cette petite remarque de psychologie nous aidera peut-être à mieux comprendre les lignes suivantes de saint Jean de la Croix :

A la vérité, cette connaissance intime reste presque inaperçue dans le principe, et cela pour une double raison. D'abord, à cause de sa subtilité et de son extrême délicatesse. Ensuite, parce que l'âme ayant été habituée à la méditation dont l'exercice est plus sensible, perçoit à peine cette nouvelle notion insensible et déjà purement spirituelle. Cela arrive spécialement lorsque, faute de comprendre son état, l'âme

s'agite et s'efforce de revenir à sa première méthode. (*Op. cit.*, l. II, c. XIII.)

Ceux qui ne veulent pas reconnaître d'autre oraison mystique que celle de la contemplation surnaturelle à l'état fort n'échapperont pas au défaut que signale ici le Docteur mystique. Habitués à ne prendre conscience de leur activité vitale que dans les images, idées et vouloirs particuliers de notre vie ordinaire, ils prennent pour un doux rêve, sans objet et sans utilité, cette conscience amoureuse de Dieu, que n'accompagne aucune idée précise, et s'efforcent d'en sortir, au lieu de la laisser produire ses vivifiants effets.

Laissons-nous faire. Bossuet lui-même nous y invite dans son charmant ouvrage : *Manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu.* Si au début ou au cours de notre oraison nous sommes saisis à fond par la pensée amoureuse de Dieu,

Il ne faut pas se multiplier à produire d'autres actes ou dispositions différentes, mais demeurer simplement attentif à cette présence de Dieu, exposé à ses divins regards, continuant ainsi cette dévote attention et exposition, tant que Notre-Seigneur nous en fera la grâce, sans s'empresser à faire d'autres choses que ce qui nous arrive, puisque cette oraison est une oraison avec Dieu seul, et une union qui contient en éminence toutes les autres dispositions particulières, et qui dispose l'âme à la passivité, c'est-à-dire que Dieu devient le seul maître de son intérieur, et qu'il y opère plus particulièrement qu'à l'ordinaire : tant moins la créature travaille, tant plus Dieu opère puissamment; et puisque l'opération de Dieu est un repos, l'âme lui devient donc en quelque manière semblable en cette oraison, et y reçoit aussi des effets merveilleux; et comme les rayons du soleil font croître, fleurir et fructifier les plantes, ainsi l'âme qui est attentive et exposée en tranquillité aux rayons du divin soleil de justice en reçoit mieux les divines influences qui l'enrichissent de toutes sortes de vertus. (*Op. cit.*, n. V.)

Il ne s'agit pas cependant, nous dit saint Jean de la Croix,

de ne jamais recourir à la méditation, ni de n'en plus tenter l'essai. Car, au commencement, l'habitude de cette connaissance simple et pleine d'amour n'est pas assez parfaite pour permettre aux âmes de s'établir à leur gré dans l'acte de contemplation ; et leur impuissance à faire usage de la méditation n'est pas non plus si absolue, que leur esprit ne puisse parfois y découvrir un aliment nouveau. En outre, si pendant la période de progrès on s'aperçoit, aux signes que nous avons énumérés, que les âmes ne sont pas absorbées dans le recueillement, il sera nécessaire de revenir à l'oraison de discours... avant d'être arrivées au degré des parfaits, elles devront tantôt s'aider du raisonnement, sans effort et avec modération ; tantôt se livrer au repos amoureux de la contemplation, en dehors de la coopération des puissances. (*Op. cit.*, l. II, c. xv.)

C'est ainsi que, tantôt méditant et tantôt contemplant sous l'action des dons de sagesse et d'intelligence, l'âme fervente, sortie de la vie purgative, poursuit son ascension dans la vie illuminative. Cette ascension ne peut se faire qu'en docilité aux inspirations du Saint-Esprit, ainsi que nous l'avons dit, et en complet abandon aux épreuves, que la Providence ménage inévitablement à ceux qui suivent le chemin de la perfection.

Pas d'Ascension sans Golgotha qui la prépare; pas de haute contemplation sans une participation généreuse au crucifiement de Notre-Seigneur. Ce crucifiement comporte, pour toutes les âmes de choix, les éléments suivants : 1° la croix quotidienne, et qui n'est pas petite, du gouvernement de tous nos mouvements de nature; 2° le tourment d'un désir toujours grandissant et toujours inassouvi d'un progrès de charité dont les exigences grandissent à mesure que nous y répondons mieux; 3° le sentiment de plus en plus douloureux, quoique confiant, des multiples défaillances de notre pauvre volonté dans la réalisation de notre idéal ; 4° l'angoisse de voir tant d'âmes aller à la perdition, angoisse pareille à celle de Notre-Seigneur au jardin des Oliviers ; 5° des épreuves extérieures, maladies, infirmités, pertes de biens, insuccès,

contradiction des gens de bien, etc..., qui doivent nous aider à briser toute attache au bien créé ; 6° enfin, à certains moments, des doutes pénibles sur la qualité de nos états d'âme et le caractère surnaturel des grâces qui nous sont faites. Les tentations contre la foi et l'espérance ainsi que des tentations troublantes d'impureté peuvent se rencontrer en nombre de cas, mais il est de très saintes âmes auxquelles ces tentations sont complètement épargnées.

La forme dramatique que prennent ces épreuves dans les descriptions que nous en donne Tauler, et dans celle que saint Jean de la Croix nous fait de la nuit des sens et de l'esprit, est très fréquente, mais n'est pas une loi universelle. Saint Thomas qualifie bien d'âmes purifiées les âmes arrivées au degré des parfaits, mais il ne dit rien de ce mode de purification longuement décrit par les mystiques plus récents. Ce mode de crucifiement se rencontre surtout chez les âmes qui vivent cloîtrées et dont le tempérament est à prédominance de sensibilité. Leur affectivité plus grande, qui leur est source de joies plus vives dans les effusions de l'oraison mystique, leur est aussi source de souffrances plus amères aux heures d'épreuve. Tauler lui-même le reconnaît quand, dans la comparaison de l'aire qu'il faut nettoyer et égaliser avec un rude balai de bouleau, pour la préparer au battage du grain, il ajoute : « Mais quand l'aire est plus lisse, on n'a plus besoin que d'y passer un plumeau. Ainsi y a-t-il d'aimables gens dont l'âme est égalisée et abandonnée, leur balayage se fait sans difficulté » (Serm. xxxvii, 4). Laissons-nous faire par la Providence : plus nous nous livrerons nous-même à son œuvre, moins sera douloureux le détachement requis pour la purification de notre cœur et de notre esprit.

S'il en est ainsi, les épreuves de la nuit de l'esprit ne sont pas un signe sûr pour reconnaître pratiquement le degré de vie spirituelle des âmes auxquelles nous avons affaire. De saintes âmes très abandonnées à la volonté de Dieu peuvent avancer sans que leurs épreuves présentent les caratères décrits par saint Jean de la Croix. Par con-

tre, de vulgaires neurasthéniques, encore très égoïstes, peuvent passer par des crises qu'un confesseur inexpérimenté pourrait prendre pour les épreuves de la nuit de l'esprit.

Les seuls signes auxquels nous puissions nous confier pour apprécier notre état d'âme ou celui des âmes que nous avons à diriger sont d'abord les deux signes que nous a donnés Notre-Seigneur : 1° *Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole* (Jean, XIV, 23) ; 2° *Tous reconnaîtront que vous êtes mes disciples à l'affection que vous aurez les uns pour les autres* (Jean, XIII, 35). Sainte Thérèse insiste beaucoup sur ce signe de la charité envers le prochain :

Nous ne pouvons avoir la certitude que nous aimons Dieu, bien que nous puissions en avoir des indices très sérieux ; mais nous pouvons savoir sûrement si nous aimons le prochain. Soyez certaines que plus vous découvrirez en vous de progrès dans l'amour du prochain, plus vous serez avancées dans l'amour de Dieu. L'amour que Dieu nous porte est tellement profond qu'en retour de celui que nous avons pour le prochain, il perfectionne de mille manières celui que nous lui portons à lui-même; je ne puis avoir aucun doute sur ce point. Voilà pourquoi il est très important de bien considérer comment nous aimons notre prochain; dès lors que cet amour est parfait, on a réalisé tout ce qu'il fallait. Car, à mon avis, notre nature est si dépravée, que si notre amour du prochain ne prenait ses racines dans l'amour de Dieu, il ne pourrait s'élever à la perfection. (*Le château de l'âme*, 5es demeures, c. III.)

A ces deux signes donnés par Notre-Seigneur lui-même, les auteurs spirituels sont unanimes à en ajouter un troisième : l'humilité. Plus nous avons le sentiment surnaturel de la grandeur de Dieu et du prix des dons qu'il nous fait, plus nous avons le sentiment surnaturel aussi de notre indignité et de notre misère et de nos échappées de nature.

Il ne faut pas être surpris dès lors qu'il nous soit impos-

sible, au milieu des vicissitudes quotidiennes de notre marche vers la perfection, de savoir exactement à quel degré d'ascension nous sommes arrivés. L'échelle des sept demeures de sainte Thérèse et celle des neuf rochers de Suso sont très utiles aux directeurs pour se rendre compte approximativement de l'état des âmes auxquelles ils ont affaire et leur donner les conseils que cet état demande. Mais la jeune religieuse qui venait dire à sa Mère qu'au témoignage de son confesseur elle en était arrivée au mariage spirituel, confessait par sa déclaration même et sa naïveté et celle de son confesseur. Il nous est assez facile de savoir, en temps ordinaire, que nous sommes parmi les progressants, mais, à moins de révélations spéciales et de grâces mystiques extraordinaires que nous ne devons pas désirer, nous n'en savons ordinairement guère plus.

La caractéristique des âmes arrivées à l'état de perfection accessible aux âmes de bonne volonté, c'est 1° de voir très clairement les imperfections qui leur restent et qui faisaient dire à sainte Thérèse : « Quelle est, d'après vous, la volonté de Dieu? C'est que nous soyons absolument parfaites, pour n'être plus qu'une même chose avec Lui et son Père, comme il l'en a prié... Or, je vous l'assure, je suis profondément affligée, en traçant ces lignes, de m'en savoir si éloignée, et cela absolument par ma faute » (5es demeures, c. 3). C'est 2° de ne pas avoir souci du degré de perfection auquel nous sommes arrivés, mais seulement de répondre chaque jour plus fidèlement aux appels de l'Esprit, nous abandonnant, pour le progrès de notre vie personnelle, à la grâce de Dieu, selon cette parole de Notre-Seigneur à sainte Catherine : « Pense à moi, et je penserai à toi. »

C'est pour garder certaines âmes dans cette ignorance nécessaire à leur humilité, que Dieu leur refuse toute grâce d'oraison mystique à l'état fort, ainsi qu'en témoigne Tauler :

Les vrais pauvres d'esprit, qui se sont reniés eux-mêmes et

ont renié leur intérêt propre,... suivent Dieu partout où il les veut, soit au repos, soit à l'action... Si maintenant quelqu'un de ces hommes ne sent pas Dieu, ne le goûte jamais, si jamais ses efforts n'ont eu de succès, qu'il souffre patiemment cette pauvreté, car il peut être élevé plus haut dans la souffrance et le délaissement que dans l'activité et l'abondance. Que l'homme s'en tienne alors à sa sainte foi. » (Serm. LVI, 7.)

Mais si nous pouvons quelquefois arriver à la vie d'union mystique sans le savoir, nous n'y arriverons jamais sans une union intime avec Notre-Seigneur, par l'usage sérieux et fréquent du Sacrifice Eucharistique et de la communion que comporte son intégrité. Nous n'avons communication vitale avec Dieu présent en nous, que dans la mesure où nous soumettons notre âme au rayonnement de l'humanité glorifiée du Christ. Le palmier, qui a partout et toujours ses racines et ses branches étendues dans la terre, l'eau et l'air dont il vit, n'entre en communication vitale avec ses éléments nourriciers que dans la mesure où il est plus près du soleil. Dans les salons de Paris, il ne peut donner que quelques maigres feuilles; à Nice, de magnifiques panaches, mais pas de dattes; à Oran, des dattes mais qui ne mûrissent pas; c'est seulement sous les feux du soleil du Sahara qu'il donnera ses fruits succulents.

Cette union avec notre Jésus ressuscité, nous ne pouvons pas l'avoir sans une dévotion filiale à la Vierge Mère, qui nous l'a donné et qui, depuis la Pentecôte, est la médiatrice de ses grâces.

Inutile d'insister sur des vérités familières aux lecteurs auxquels nous nous adressons. Nous ne voulons cependant pas les quitter, sans avoir livré à leur méditation ce portrait du chrétien parfait d'après Tauler.

Après avoir distingué, en *amour doux*, en *amour sage* et en *amour fort*, les trois degrés de charité qui marquent les trois degrés de la vie spirituelle, il écrit :

En aimant d'*amour fort*, l'esprit s'est plongé dans le Bien-Aimé, dans lequel il s'est perdu, comme la goutte d'eau dans

la mer profonde. Ce qui se passe alors, il est mieux de le sentir, pour pouvoir en parler. Que reste-t-il à l'homme ? Un profond mépris de lui-même et un plein reniement de tout esprit de propriété en fait de volonté, d'esprit, de manières et de vie... une âme pleine de Dieu et un corps plein de souffrances. Là, dans le fond de cette âme, le regard de Dieu pénètre si souvent, que toute souffrance devient pour cet homme trop petite, et l'intuition divine qui, d'un regard de Dieu, illumine le fond de cet homme, lui apprend ce qu'il doit faire, ce pour quoi il doit prier et peut-être ce qu'il doit prêcher. » (Serm. LIV, 8.)

Sous l'inspiration continue de Dieu qui sait maintenant « tout opérer en cet homme, connaître en lui, aimer en lui » (*ibid.*), cet élu peut unir facilement l'action à la contemplation, partout où Dieu le veut, et

il devient si profondément humain, si dégagé d'individualisme, si bon... si libéral et affable à l'égard de tout le monde, et cependant avec une telle mesure, qu'on ne peut voir ou découvrir en lui aucun défaut. Ces hommes sont à l'égard de tous, confiants et miséricordieux ; ils ne sont ni sévères, ni durs, mais très gracieux; et il n'est pas à croire que de telles gens puissent jamais être séparés de Dieu. (Serm. XLI, 7.)

Puisse le Seigneur nous donner beaucoup de ces saintes âmes ! « ce sont là les piliers du monde et de la sainte Église » (Serm. XIX, finale).

Facultés Catholiques de Lyon.

fr. Étienne Hugueny, O. P.

Jeûne absolu et phénomènes eucharistiques de Thérèse Neumann

Parmi les phénomènes extraordinaires de Konnersreuth, le jeûne absolu de Thérèse, attesté par tous ses biographes, est un de ceux qui ont donné lieu aux discussions les plus vives. On ne peut nier les extases de la Passion, les larmes de sang, les stigmates : tant de témoins les ont contemplés et décrits ! Mais quiconque n'a pas surveillé de ses yeux, sans le perdre un instant de vue, un jeûneur, peut imaginer, est enclin à affirmer que celui-ci mange ou boit quand personne ne l'observe. La nécessité de s'alimenter est si impérieuse, l'inanition conduit si vite à la mort, que le scepticisme, la lenteur à croire, s'expliquent ici aisément. Aussi bien est-ce la réalité du jeûne de Thérèse que les adversaires de Konnersreuth nient avec le plus d'acharnement, que les apologistes s'attachent surtout à établir. Convaincus, les uns et les autres, que vivre sans manger ni boire, des années durant, en gardant sa vitalité et ses forces, constitue ou constituerait un miracle, les uns, pour ne pas admettre le miracle, rejettent le fait; les autres, sûrs du fait, proclament sans hésiter le miracle. Beaucoup s'abstiennent de tout jugement, parce que le fait ne leur paraît pas suffisamment établi. C'est avant tout pour en établir la réalité — ou l'inexistence — que l'Épiscopat bavarois émettait, en 1932, le vœu d'un nouvel examen scientifique de la stigmatisée.

J'arrive sans hâte à ce difficile problème. Je n'y ai fait

dans mes précédentes études que de brèves allusions, sans dissimuler ma conviction personnelle, mais en m'abstenant de crier au miracle.

Dans une étude plus complète sur la vie sans nourriture, j'essaierai d'indiquer les possibilités naturelles de l'homme, en état physiologique ou pathologique, les limites que la nature ne saurait dépasser et les signes distinctifs permettant de reconnaître, dans un jeûne absolu bien attesté, l'intervention surnaturelle de Dieu. On verra que ces signes distinctifs du miracle dans l'abstention totale de nourriture sont à chercher surtout dans la vie spirituelle du sujet, spécialement dans sa vie eucharistique (1). La vertu éminente et l'usage exclusif — s'accompagnant parfois de phénomènes éclatants — du « Pain vivant descendu du ciel » font discerner, avec une probabilité plus ou moins grande, voire avec certitude, le caractère surnaturel du jeûne total. La doctrine sera illustrée par l'examen de plusieurs cas célèbres empruntés à l'hagiographie ou aux annales de la stigmatisation.

Le présent article n'est qu'un chapitre de ce travail. On y examine donc le problème du jeûne de Thérèse Neumann, à la lumière de sa vie déjà connue, surtout en le rapprochant des phénomènes eucharistiques qu'elle présente, comme plusieurs autres stigmatisées célèbres.

(1) C'est au fond ce que dit Benoît XIV. Dans son chapitre sur les longs jeûnes, s'appuyant d'une part sur une physiologie dont nous ne pouvons rien garder, mais, d'autre part et surtout, sur des principes théologiques qui n'ont pas vieilli, il déclarait que des jeûnes absolus, même prolongés pendant des années, ne sont pas nécessairement surnaturels. Le jeûne ne peut servir pour discerner la sainteté d'un serviteur de Dieu. Sa vie, ses intentions, son activité charitable, permettent seules de se prononcer sur le caractère miraculeux de son jeûne. On ne doit pas dire : Un tel ne mange ni ne boit, donc c'est un saint, mais bien : Tel personnage qui vit sans boire ni manger mène une vie toute sainte ; son jeûne est donc miraculeux. (Cf. *de Servorum Dei beatificatione*, l. IV, Pars I^a^, ch. XXVII : De longa abstinentia a cibo et potu, an et quando miraculo sit adscribenda.)

I

Le problème du jeûne

A la suite des divers accidents que l'on sait (1), et des troubles digestifs qui en furent la conséquence, Thérèse Neumann put de moins en moins s'alimenter. Elle n'a pris aucune nourriture solide depuis Noël 1922. Jusqu'à Noël 1926, elle prit environ une tasse de liquide par semaine. A partir de cette date, jusqu'en septembre 1927, elle ne prit plus, outre la petite parcelle de sa communion quotidienne, qu'une cuillerée à café d'eau, pour pouvoir avaler — péniblement — cette parcelle d'hostie, sauf quand elle communiait en extase (2). Depuis septembre 1927, elle a complètement cessé de les prendre, même en dehors de l'extase, en sorte que l'hostie est maintenant sa seule nourriture. Aucun autre aliment solide ni liquide n'a été ingéré (3). Cette totale abstinence aurait été annon-

(1) Cf. *La préparation providentielle d'une compatiente, Ét. Carmélit.*, oct. 1932, pp. 54 ss.

(2) « Les données exactes de Thérèse sur ses absorptions de nourriture sont les suivantes : Depuis le 25 décembre 1922, elle ne peut plus rien avaler de solide et vit à peu près depuis ce temps exclusivement de liquides, café, lait et un peu de jus de fruit. Depuis le 23 décembre 1926 — donc depuis sept mois au moment de l'observation — elle ne prend plus aucun liquide en dehors de la gorgée d'eau qui lui est donnée pour pouvoir avaler, à sa communion quotidienne, une petite parcelle d'hostie (1/8e environ). » (Ewald : *die Stigm. v. K.* Beilage zu Nr. 46, 1927, der *Münchener medizinischen Wochenschrift*, p. 1990.)

(3) « Ceux qui ont pu comme moi, écrit E. von Aretin (*Einkehr* du 3 août 1927), assister à cette cérémonie savent au prix de quelles souffrances et difficultés elle parvient à ingurgiter cette infime quantité. »

« Le prêtre lui dépose un tout petit fragment d'hostie sur la langue, et ce n'est qu'avec de pénibles efforts qu'il lui est possible de l'absorber. Par contre, on ne lui donne plus d'eau, comme on le faisait auparavant (avant la mi-septembre 1927). L'abstinence totale de nourriture et de breuvage continue donc dans toute sa rigueur. » (*Konnersreuther Sonntagsblatt*, du 9 sept. 1928.)

cée à Thérèse au cours d'une apparition de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : « Désormais tu n'auras plus besoin de nourriture terrestre. »

D'autre part, dans son journal, le curé Naber note : « Thérèse explique qu'elle a laissé la faim et la soif au Thabor, dans la vision du 6 août 1926, en y contemplant le Sauveur transfiguré. J'eus alors l'impression que, à partir de ce jour, elle n'aurait plus besoin de nourriture ni de boisson, disons plutôt de boisson, puisque, depuis le début de 1923, elle n'avait pris aucune nourriture solide. Et je suis obligé de penser à la parole de l'Écriture : *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* »

Il n'est pas malaisé de concilier ce passage avec les indications précédentes, données par Gerlich et Fahsel. Noël 1922 ou début de 1923, la différence est minime. L'apparition peut avoir exprimé la grâce reçue déjà à la Transfiguration. La vie sans nourriture est une participation et anticipation de l'état glorieux, que la Transfiguration manifeste en Jésus.

A cette abstinence complète s'ajoute une réduction considérable de sommeil. Les deux faits doivent être rapprochés, car le sommeil est normalement aussi nécessaire à l'être humain que la nourriture. Il résulte des témoignages de Thérèse, de ses proches et de l'abbé Naber, qu'elle ne dort plus que deux ou trois heures par semaine (1). Exceptionnellement elle dort après les visions du Vendredi-Saint jusqu'au matin de Pâques (2).

Les évacuations — on s'excuse d'être obligé de mentionner ces détails, auxquels nos sources font une large place — ont naturellement diminué dans des proportions à peu près parallèles. Les intervalles qui les séparaient sont devenus de plus en plus grands (3). Au cours de l'ob-

(1) Je ne dispose pas, sur ce point, de renseignements tout à fait récents.

(2) Ce sommeil ressemble au repos surnaturel dont nous parlerons et qui ne dure généralement pas plus d'une demi-heure.

(3) « Solange sich noch Kaffee und Fruchtsaft zu sich nahm, habe sie täglich oder alle paar Tage Urin und alle 8 oder 14 Tage Stuhl

servation de 1927, dont nous parlerons plus loin, ou peu après cette surveillance, il y en eut encore plusieurs. Gerlich mentionne une excrétion intestinale au début de l'année 1929, une autre au mois de mai. Au moment où il rédigeait son livre, il ignorait s'il y en avait eu depuis cette date. Fahsel affirme que, depuis septembre 1930, aucune évacuation intestinale ni vésicale n'a eu lieu.

Ses biographes attestent non seulement que Thérèse ne mange pas, mais qu'elle ne *peut* pas manger. Des essais divers furent tentés. Le résultat, comme chez beaucoup d'autres grands abstinents, fut déplorable. « Toutes les tentatives pour lui introduire de force quelque nourriture dans l'estomac sont suivies, et se terminent, comme chez la stigmatisée Catherine Emmerich, par des vomissements immédiats. » Je ne trouve pas de détails sur la fréquence et les modalités de ces essais, auxquels il semble qu'on renonça très tôt. Et il n'y a pas de raison pour renouveler indéfiniment des expériences malheureuses. L'abbé Naber, instruit des précédents hagiographiques, dut être vite persuadé que de nouvelles tentatives étaient inutiles, et il semble que les paroles entendues par Thérèse lors de l'apparition de la sainte de Lisieux aient clos, pour elle et son entourage, toute inquiétude et tout débat sur la nature de son abstinence et sur la conduite à tenir.

Thérèse n'éprouve d'ailleurs aucune répugnance à voir, à sentir, à préparer pour d'autres, à servir des mets ou des boissons. Elle sait bien que ce n'est pas un péché de manger ni de boire. On pourrait citer d'elle, à ce sujet, plusieurs traits et déclarations. Rien d'analogue par conséquent chez elle aux dégoûts, « disinclination for food », défaillances, évanouissement à la vue ou à l'odeur des mets dont on nous parle à propos de certains jeûneurs. Elle n'a reçu aucune interdiction morale d'absorber la

entleert. Seit Weinachten 1926 entleere sie höchstens alle 8 Tage einmal Urin und alle drei bis vier Wochen etwas Stuhl. Die Stuhlmenge sei sehr gering, vielleicht ein Löffel voll und sehe schleimig aus (Ewald). »

nourriture, mais elle *n'en a pas besoin* et ne *peut*, ou du moins ne pouvait pas en prendre.

Elle ne *pouvait* pas en prendre, parce que la déglutition lui était impossible jusqu'à la fin juin 1931, date où elle fut guérie du mal de gorge qui l'empêchait d'avaler. Elle ne pouvait pas en garder même introduite d'autre façon dans l'estomac. Cependant des médecins assurent que, chez elle, les organes de la digestion, malgré leur inaction, restent sains, et donc aptes à remplir leur fonction normale. J'ignore si, depuis cette guérison, on lui a fait faire quelque essai d'alimentation. Peut-être pourrait-elle manger maintenant, mais elle n'en a pas besoin. Elle assure qu'elle se sent habituellement rassasiée et qu'elle n'éprouve aucun désir, aucun appétit de nourriture ni de boisson. Elle n'a faim que de l'hostie, à certaines heures; elle ne donne en général aucun des signes de fatigue et d'épuisement qu'on constate chez toutes les personnes sous-alimentées ou privées de nourriture. Quand elle n'a pas de souffrances substitutives — et ces souffrances sont de tout autre nature que celles de l'inanition ou du manque de sommeil —, elle fait preuve d'une grande vitalité physique et spirituelle. Loin d'être lasse, de se traîner languissamment, à plus forte raison d'être prostrée, elle va et vient, alerte et gaie, au besoin elle court. Elle travaille allègrement, au moins à des travaux faciles à la maison, à l'église. Elle aide au ménage, à la cuisine, aux travaux du jardin ou de la ferme. Fahsel l'a vue aider à atteler des bœufs à une charrette de foin, aller prendre du poisson dans un étang voisin, s'occuper dans le jardin de ses parents et celui du curé, cueillir des fleurs, orner les autels la veille des fêtes, et prolonger ce travail assez tard.

Elle lit dans ses livres de prières. Elle dépouille, en partie du moins, son volumineux courrier (elle reçoit, dit-on, plusieurs centaines de lettres par jour), entretient longuement des visiteurs, s'intéresse à leurs difficultés, répond à leurs objections, leur donne des conseils (sans perdre de vue ses devoirs de famille ou ménagers), elle

s'interrompt et quitte parfois ses interlocuteurs pour vaquer à quelque occupation urgente.

Elle voyage, non en touriste certes, mais pour des raisons de famille, de charité ou de piété. Elle fait parfois d'assez longues randonnées en automobile, va de temps en temps à Eichstätt, où sa sœur est en service chez le professeur Wutz, est venue en Suisse, est allée en pèlerinage à Trèves. Elle se montre, en voyage, vive et enjouée, admire la nature et se sert, à la manière de saint François, de tous les beaux spectacles de la création pour s'élever au Créateur. Sa vitalité est si riche et si manifeste que c'est tout un, pour ceux qui vivent dans son intimité, d'être convaincu qu'aucun aliment ne l'entretient et de proclamer qu'elle est un vivant miracle.

Mais vit-elle réellement sans manger ni boire ? Voilà de longues années qu'on s'est préoccupé de contrôler ses dires et ceux de l'entourage. Elle était considérée par certains comme une grande hystérique. Or, on sait que, si le mensonge n'est pas la caractéristique propre et constante de cette maladie, les hystériques cultivent souvent, avec une stupéfiante maîtrise, le mensonge et la ruse, et se livrent à d'inimaginables supercheries (1). Il fallait donc, vu l'étrangeté du cas, redoubler d'attention dans l'observation des faits et la notation de l'ambiance.

Dès 1927, l'Évêque de Ratisbonne exprima le désir que Thérèse fût, à cet effet, isolée à l'hôpital de Waldsassen. Les parents n'y consentirent pas (2), mais acceptèrent un examen de leur fille à domicile. Le Dr Seidl fut chargé

(1) On peut lire, dans la brochure, d'ailleurs bien peu éclairante, du Dr Hoche, *Die Wunder der Th. N.*, München 1933, plusieurs cas anciens de faux jeûnes, relevant soit de la maladie, soit de la supercherie consciente et de l'imposture caractérisée. Le Dr Hoche emprunte la plupart de ces cas à l'ouvrage du Dr Staravasnig : *Abhandlung von dem ausserordentlichen Fasten der Maria Monika Mutschler*, 1780, 1782.

(2) On verra plus loin pourquoi le père reste opposé à un examen en clinique. Il avait déjà ses raisons.

par l'Évêque d'en déterminer les conditions et de les diriger. Il le fit faire par quatre Sœurs de Mallersdorf, choisies par lui-même, malaisées à duper. L'une avait été assistante de chirurgie, l'autre était radiographe, la troisième dentiste, la quatrième dactylographe. Elles prêtèrent serment avant et après examen.

Elles avaient reçu du Dr Seidl les instructions suivantes :

1° Les Sœurs formeront deux groupes de surveillance munis chacun d'un cahier spécial pour noter leurs observations à chaque veille.

2° Deux Sœurs seront constamment avec Thérèse. Celle-ci ne doit pas être laissée seule un instant, ni de jour ni de nuit, ni à la maison, ni à l'église, ni dehors...

3° Les Sœurs laveront Thérèse elles-mêmes. Il leur est interdit de se servir d'éponge. Elles se contenteront d'une serviette ou d'un gant de toilette humide...

4° L'eau qu'elles lui donneront pour se rincer la bouche sera mesurée par elles, au préalable, et, après usage, recueillie et mesurée de nouveau.

5° Elles mesureront également l'eau qu'elles lui donneront pour avaler l'hostie chaque matin.

6° Toutes les excrétions et évacuations seront recueillies, mesurées ou pesées, et envoyées immédiatement au médecin, aux fins d'analyse.

7° Les Sœurs pèseront Thérèse de temps en temps, lui prendront la température et le pouls (1).

(1) Les autres prescriptions concernent moins directement l'observation du jeûne :

8° Lors des extases sanglantes, elles feront des prises de sang. Elles en feront d'autres au pavillon de l'oreille à des jours quelconques. On en mesurera la contenance en hémoglobine.

9° Elles observeront et décriront, avec toute la précision possible, le début des hémorragies stigmatiques et les phases de l'état extatique.

10° Les compresses appliquées sur la blessure du côté, les voiles de tête portés par Thérèse, les jeudis et vendredis, seront retirés et conservés.

11° On prendra des photographies des stigmates et, autant que

L'observation dura quatorze jours, du 14 au 28 juillet 1927. Le Dr Seidl vint neuf fois à Konnersreuth pour voir Thérèse et contrôler les Sœurs. Il assista au début des extases de la Passion, dans les nuits du jeudi au vendredi.

Les instructions furent ponctuellement observées par les Sœurs, que leur intelligence, leur conscience professionnelle et leur serment rendaient particulièrement attentives à leur tâche délicate. « Leur compte-rendu, dit Ewald, montre avec quelle conscience, quelle exactitude, quelle réserve dans le jugement, elles remplirent leur mission, sans se laisser déconcerter le moins du monde par les émouvantes extases de la stigmatisée. »

Ce rapport des Sœurs n'a pas été publié, ni les observations adressées par le Dr Seidl à l'Évêque de Ratisbonne ; mais le Dr Ewald, qui fut renseigné directement par son collègue, examina de très près Thérèse et vit les documents de cette observation, en a publié les résultats (1).

Pendant toute la durée de l'observation, la question d'absorption d'aliments fut l'objet de la plus grande et de la plus vive attention. Les articles de l'instruction relatifs aux lotions, à l'eau de bouche, furent observés de la manière la plus stricte. En dépit de la surveillance la plus étroite, on ne put constater que Thérèse, qui ne resta pas une seconde seule (elle s'abstint même de se confesser pendant toute cette période, pour n'être pas un seul moment soustraite à la vue des Sœurs), ait pris ou tenté de

les circonstances le permettront, des diverses extases. Si c'est possible, on fera des photos spéciales de l'un ou de l'autre des stigmates durant les extases du vendredi.

12° Les observations des Sœurs devront porter aussi sur la vie religieuse de Thérèse, son attitude à l'égard de ses parents, de son entourage immédiat ou proche, des visiteurs étrangers.

13° Si un doute survient, si une résistance se rencontre, les Sœurs devront s'adresser aussitôt, par écrit, oralement ou par téléphone, au médecin.

(1) Cf. *Munchener medizinische Wochenschrift*, 74 Jahrgang, n. 46 (18 nov. 1927). Beilage : *Die Stigmatisierte von Konnersreuth*, p. 1981-1992. En brochure chez Lehmann à Munich.

prendre quoi que ce fût. Son lit avait été fouillé avec soin au commencement. Il fut refait chaque jour, non par les parents, mais par les Sœurs. Ni le médecin ni les Sœurs n'estiment pouvoir admettre aucune lacune dans l'observation en ce qui concerne l'absorption d'aliments.

Tout ce qu'elle prit se réduit à ceci : chaque jour une toute petite parcelle (1/8e) d'hostie consacrée. Même en admettant qu'elle ait pris en tout trois hosties dans la quinzaine, cela représenterait 39 cgr. Pour avaler cette parcelle on lui donna chaque jour 3 ccm. d'eau, en tout 45 ccm., la valeur de trois cuillerées. L'eau de bouche, soigneusement mesurée, qu'elle utilisa, fut retrouvée, après usage, sans déperdition appréciable, sauf le 16 et le 17 où l'on constata un léger déficit de 5 ccm., mais les Sœurs font remarquer que Thérèse en répandit sur le sol.

Aucune évacuation intestinale n'eut lieu pendant toute la période d'observation (1). Il y eut quelques évacuations liquides : le jeudi 15 juillet, 345 ccm. ; du 21 au 28, 180 ccm.

Le 15 juillet, à 8 h. 48, Thérèse eut un léger vomissement de sang, on crut qu'elle rendait le sang qui avait coulé de ses yeux dans la bouche. Ewald pense qu'il provenait, au moins en partie, de la muqueuse de l'estomac, car il estime très peu vraisemblable, dans les conditions où se forment les ruisseaux sanglants sur le visage de Thérèse au cours des extases de la Passion, qu'il en puisse couler dans la bouche et la gorge une quantité appréciable. Le 22 juillet, Thérèse vomit encore, mais en très petite quantité, du sang et des glaires.

Ni le sang répandu par les yeux, la tête et le côté, ni la sueur, ne purent évidemment être mesurés. On se contenta d'envoyer, comme il avait été prévu, aux fins d'analyse, le sang recueilli des hémorragies stigmatiques ou

(1) Il n'y en avait pas eu non plus durant la première moitié du mois. Le 30 juillet l'observation étant finie, Thérèse eut une petite selle — *etwa einem Löffel voll* — d'apparence glaireuse, qui ne fut pas envoyée au laboratoire.

pris au pavillon de l'oreille, ainsi que les compresses imbibées par la plaie du côté et les mouchoirs de tête.

Thérèse fut pesée plusieurs fois sans chaussures, avec les mêmes vêtements (1). Le mercredi 13, la bascule accusa 55 kg. ; le samedi 16, 51 kg. seulement, donc une perte de 4 kg. ; le 20, 54 kg., donc une augmentation de 3 kg. par rapport à la pesée précédente ; le samedi 23, 52 kg. 500, donc une perte de 1 kg. 500 par rapport au poids du 20, de 2 kg. 500 par rapport à celui du 13 ; le jeudi 28, 55 kg., donc une nouvelle augmentation de 2 kg. 500 et retour au poids primitif.

Les précautions prises et les constatations faites suggèrent à Ewald d'excellentes remarques dont nous pourrions tirer argument. Mais il ne se déclare pas satisfait :

> Tout en reconnaissant les efforts appréciables qu'on a faits pour réaliser une observation rigoureuse à tous égards, je ne puis échapper à l'impression que quelque chose ne va pas... Je n'ai pu moi-même trouver aucune lacune dans l'observation. Il peut cependant y en avoir eu qui, dans l'ambiance de Konnersreuth, ait échappé aux Sœurs comme à moi. Je dois donc formuler à nouveau l'exigence exprimée dès le début — je fais allusion à ce que j'ai dit dans le *Journal du soir de Munich et d'Augsbourg* du 20 août 1927 : « qu'il faut absolument exiger une surveillance de Thérèse dans une clinique neutre ou dans un hôpital neutre, si la science doit s'intéresser encore à cet aspect des phénomènes présentés par la stigmatisée. Je sais bien qu'on a raconté des merveilles analogues d'autres stigmatisés. Quelques-uns, qui furent surveillés, furent démasqués, d'autres n'ont pas été l'objet d'observations scientifiques. Si les affirmations de Thérèse sont établies en clinique, ce qui semble à priori incroyable, la science se trouverait en face de problèmes tout à fait nouveaux. Jusque-là — et tout physiologiste fera comme moi — je refuse de reconnaître les préten-

(1) Je ne vois pas qu'on ait à chaque fois soigneusement vérifié les vêtements pour exclure le recel, en leurs plis, d'objets quelconques. C'est toute l'observation qui exclut cette ruse, inconcevable si l'on tient compte du caractère de Thérèse et de la vigilance des Sœurs.

dues variations de poids (*vorgeblichen Stoffwechselverhältnisse*), parce qu'elles ne sont pas établies sur des bases qui échappent à toute objection, ni éclaircies à fond. Pour le médecin il est grand temps qu'on mette fin au culte qu'on rend à Thérèse Neumann et qui empêche la guérison de la malade. »

Cette mise en demeure, dont l'inspiration ne se dissimule pas, a été répétée sur tous les tons, et dans tous les milieux scientifiques. Beaucoup de savants cependant tiennent le jeûne absolu de Thérèse pour un fait établi; cela, non uniquement en raison de cette observation, qui, strictement, ne témoigne que d'une abstinence totale de quatorze jours, mais d'après l'ensemble de tous les témoignages et en tenant compte des autres phénomènes.

Le Dr Lechler, protestant, est convaincu de la réalité du jeûne de Thérèse et cherche à l'expliquer comme les stigmates, les visions, et les souffrances substitutives, par l'hystérie (1). Mais le Dr Deutsch, qui est catholique, réclame toujours l'examen en clinique :

> Si Thérèse Neumann avait fait la preuve, dans un couvent, un hôpital ou quelque autre établissement de ce genre, que, pendant six semaines environ, elle ne mange ni ne boit, alors la preuve de ses affirmations relatives au boire et au manger serait acquise. L'exigence que l'observation ait lieu loin de son entourage est motivée par la considération que voici : Supposez qu'elle mange et boive, qu'elle ait des évacuations, malgré ses dires contraires, — il faut au moins théoriquement émettre cette hypothèse —, elle ne pourrait le dissimuler et tromper ainsi tout le monde qu'à condition d'avoir des aides. Ces auxiliaires éventuels n'ont pas été surveillés (dans l'observation de 1927). Et c'est manifestement une grande lacune dans la suite des recherches. Cette lacune ne peut être comblée qu'en éloignant Thérèse de son entourage (2).

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, juin 1933, Supp., pp. [95]-[97].

(2) Deutsch, *op. cit.* Les premières urines analysées ayant présenté un contenu variable en acétone, et les dernières n'en contenant plus

Condescendant aux réclamations réitérées de la presse et des savants, et parce qu'il estimait qu'une nouvelle observation vraiment scientifique du jeûne de Thérèse présenterait un grand intérêt, l'épiscopat bavarois en a exprimé, non pas l'ordre, mais le désir à la famille Neumann et à la stigmatisée.

Malgré ce qu'une pareille observation de tous les instants peut avoir de pénible, Thérèse était toute disposée à s'y soumettre, par déférence pour les Évêques et pour rendre témoignage au Sauveur, dont elle croit que c'est la volonté qu'elle vive sans manger; mais elle s'en remit, pour la décision, à son père. Elle est persuadée que, si elle n'est pas tenue de lui obéir en tout, puisqu'elle est majeure et peut disposer d'elle-même, elle a le droit, puisqu'elle est sa fille et vit dans sa maison, de ne rien faire contre sa volonté tant qu'elle n'est pas mise en demeure d'obéir à un précepte supérieur. Ce précepte ne lui est pas intimé, et pour cause. A certaines objections elle a pu répondre pertinemment en invoquant l'exemple de Jésus, Fils de Dieu, obéissant à Joseph et Marie pendant toute sa vie cachée, jusque vers 30 ans.

Le père Neumann lui-même ne refuse pas tout examen,

que de très faibles traces ou même pas du tout, il croit voir là la preuve qu'entre temps Thérèse avait été alimentée. Ewald, pourtant peu suspect de crédulité, donne une autre explication : « Il peut paraître surprenant que l'urine évacuée en premier lieu, le 15, et envoyée à l'analyse, présente par sa teneur en acétone et acide acétique les caractéristiques de celle des affamés. Mais il faut faire remarquer que Thérèse, en ce même temps, du 13 au 16, perdit 8 livres. Et cela peut bien être l'explication de cette urine d'affamé. La deuxième analyse révèle encore la présence d'acétone et d'acide acétique, mais en quantité moindre. D'ailleurs l'évacuation eut lieu dans le temps où Thérèse perdit de nouveau du poids, quoique dans une proportion moindre. La 3e, de couleur relativement claire, que nous avons analysée, ne contient plus que de faibles traces d'acétone et d'acide acétique. C'était la première qui fut évacuée un ou deux jours après la clôture de l'observation par les Sœurs, qui prit fin, après les extases du 29. — La 4e (5 août), de couleur très claire, n'en contenait plus aucune trace. »

mais il y met des conditions et exige des assurances ; il veut notamment qu'on se contente d'observer et qu'on ne tente pas sur sa fille d'expérimentations physiquement douloureuses, ou moralement pénibles pour elle. Persuadé qu'elle n'est pas malade, que ses stigmates, son jeûne et ses souffrances d'expiation sont surnaturels, il ne veut pas qu'on essaie de la guérir.

Pourquoi ne montre-t-il pas plus de complaisance ? Certains insinuent ou même disent que ce serait trop dangereux pour lui, et qu'il craint de se voir, à la suite d'un examen rigoureux, accusé d'imposture ou de complicité et incapable de se justifier.

Son refus ou son peu d'empressement à acquiescer au désir des Évêques sert à certains critiques d'argument contre la réalité des faits. Ils ne voient, pour le père de Thérèse, aucune raison plausible de la soustraire à une épreuve qui, si le jeûne est authentique, l'établirait *scientifiquement* à la face du monde. Ils insistent sur la possibilité d'observations non vexatoires et pourtant rigoureuses, et ne voient qu'entêtement, obstination ou pire encore dans l'attitude du chef de la famille.

Il est juste de faire entendre les raisons de celui-ci, puisqu'il les a dites, que l'abbé Fahsel les a publiées et qu'on n'a aucun motif de récuser ce témoin (1). La première raison relève, au moins pour une part, de la persuasion où sont les Neumann que Thérèse, en état de repos surnaturel, a exprimé la volonté du Sauveur que ce nouvel examen n'ait pas lieu. Elle aurait expliqué que ses phénomènes mystiques ont pour fin de renforcer la foi des fidèles et d'aider à se convertir ceux qui cherchent d'un cœur simple. Or, des enquêtes, même prolongées durant toute sa vie, n'apaiseraient pas les savants, et la science est incapable de démontrer positivement le caractère miraculeux d'un fait. Les conclusions des médecins qui feraient l'examen ne convaincraient pas ceux d'une

(1) Sa disgrâce, postérieure à sa brochure, laisse intact son témoignage.

autre ville ou d'un autre pays. Les enquêteurs médicaux partent de principes différents, ils se font de la maladie et de la santé des conceptions différentes aussi. Ils suivent des méthodes et usent de mesures diverses pour établir leurs diagnostics et observer les réactions.

En second lieu, le père Neumann craint que sa fille ne soit soumise à des expériences semblables à celles qu'on a faites sur une autre stigmatisée allemande encore vivante : on a essayé de la nourrir au moyen de sondes, ce qui a provoqué de violentes douleurs et des vomissements. On a enfermé ses stigmates en des bandages plâtrés rigides qui ont été pour elle un vrai tourment (1).

Troisièmement le père de Thérèse ne se fie pas à n'importe quelle promesse de restreindre l'enquête à la simple observation du jeûne. Il craint au moins les initiatives des exécutants. Il se plaint que, lors de l'observation de 1927, on ait manqué à semblable promesse et qu'on soit allé plus loin qu'il n'était prévu.

Enfin, il affirme n'avoir permis le contrôle de 1927 que sur la promesse qu'il serait le dernier. Cette surveillance ayant eu lieu, le résultat ayant été positif, il ne voit pas de raisons suffisantes pour confier de nouveau sa fille à des mains étrangères.

Il est vrai que le vicaire général de Ratisbonne nie qu'on ait jamais fait pareille promesse (2). Deutsch en conclut qu'on ne peut se fier absolument aux affirmations de Neumann.

Il n'y a là probablement qu'un malentendu. On peut si facilement se méprendre sur la portée d'une promesse ! Si quelque assurance de paix dans l'avenir fut donnée au père Neumann pour obtenir son assentiment à l'enquête

(1) Fahel semble au courant du fait et le croit exact. J'ignore absolument de qui il s'agit. Des témoignages sérieux attestent plusieurs autres cas de stigmatisation à l'heure actuelle, en divers pays. Mais ils sont soigneusement tenus cachés ou révélés sous le secret à de tout petits cercles de confidents.

(2) Gerlich, I, 129.

de 1927, il a pu y attacher une portée absolue qu'elle n'avait pas dans l'esprit de son interlocuteur. Incriminer la bonne foi ou supposer le mensonge serait d'une psychologie un peu courte. Cet homme donne l'impression d'être incapable de mentir.

On s'explique les désirs de l'Épiscopat, mais quel père de famille, quels parents ne comprendraient pas les craintes de ce père ? Il a entendu de si singuliers propos de la part de certains médecins.

D'autres, d'un caractère plus souple, plus accommodant, auraient trouvé plutôt l'apaisement de leurs inquiétudes et se seraient plus facilement laissé persuader par les instances de leurs amis (Gerlich et l'abbé Wutz ont fait un voyage à Konnersreuth, tout exprès pour le décider à ne pas se montrer intraitable; l'on peut regretter qu'ils n'aient pas complètement réussi); mais il avait le droit de garder son point de vue. Nul n'est autorisé à interpréter son attitude par la peur qu'il aurait de voir démasquer une imposture dont il serait complice. On comprend d'autre part que les autorités ecclésiastiques ne se contentent pas, pour authentiquer le jeûne de Thérèse, du serment qu'elle a offert de prêter, à défaut de l'enquête refusée par son père. Au reste, il semble qu'actuellement il ne soit plus question d'observation en clinique ni à la maison. L'Épiscopat de Bavière et d'Allemagne a présentement d'autres soucis.

II

Phénomènes eucharistiques

Personne n'est obligé de croire, sur ses affirmations ou celles de ses témoins, à l'abstinence absolue de Thérèse Neumann, mais personne non plus n'a le droit de nier la réalité de cette abstinence et la réduction considérable de sommeil qui l'accompagne, avant d'avoir examiné l'autre aspect du problème : les relations parti-

culières de la stigmatisée avec le sacrement de l'autel, ses phénomènes eucharistiques. Des précédents nombreux, avons-nous dit, montrent à l'évidence que, chez les stigmatisés, mais aussi chez d'autres qui ne portent pas les marques visibles de la Passion, les « jeûnes miraculeux » et les « communions miraculeuses » sont en étroite connexité. Ces précédents, dont nous examinerons ailleurs quelques-uns (1), éclairent le cas de Thérèse qui les renouvelle et n'est pas sans projeter en retour sur eux quelque lumière.

Abstraction faite du grand miracle régulier de la transsubstantiation, une communion peut être miraculeuse, au sens strict ou au sens large :

1° par la manière dont elle est donnée : transfert visible ou invisible, spontané ou par le ministère d'un ange ou d'un saint apparaissant ou non, de l'hostie consacrée, depuis le tabernacle, le ciboire ou la patène, jusqu'à proximité des lèvres ou dans la bouche du communiant ;

2° par la manière dont les saintes espèces sont

a) reçues : avec extase et vision du Sauveur,

b) absorbées : sans déglutition,

c) conservées, au-delà de la durée normale.

3° par ses effets : entretien de la vie physique par une parcelle minuscule de valeur nutritive pratiquement nulle, guérisons de maladies, réconfort instantané ou très rapide, dans une sorte d'extase ou de sommeil surnaturel, d'un organisme épuisé de souffrances ou de faim.

On verra, par l'exposé qui va suivre, que les communions de Thérèse Neumann semblent bien miraculeuses par leurs effets. Elles semblent l'être souvent par la manière dont la sainte hostie est reçue ou absorbée, toujours ou presque toujours par la conservation prolongée des saintes espèces. Enfin, on nous affirme qu'en de rares occurrences au moins elles le furent par la manière dont l'hostie lui fut donnée.

(1) Le cas de Louise Lateau est particulièrement significatif.

Thérèse est persuadée que son abstinence est voulue du Sauveur et qu'il lui plaît de la nourrir, physiquement comme spirituellement, par son Eucharistie.

Le soir du dimanche des Rameaux 1930, le bénéficier Härtl lui demanda, devant l'abbé Fahsel : « Resl, n'as-tu pas faim ? » — « Tu sais bien que je ne mange pas. » — « Tu veux donc être plus que le Sauveur (1), il a mangé quand il était sur la terre. » Elle sourit et reprit, sans se laisser déconcerter : « Le Sauveur peut tout, ne crois-tu pas qu'il soit tout-puissant ? » et, se tournant vers l'abbé Fahsel, elle reprit avec conviction : « Rien ne vient de rien, Monsieur l'abbé. Je ne vis pas de rien. Je vis du Sauveur. Il a dit : « Mon corps est vraiment une nourri- « ture. » Pourquoi ne serait-ce pas une fois vraiment le cas, s'il le veut ? » Ce sont ces expériences qui lui ont donné cette conviction, et elles sont bien de nature à la faire partager par ceux qui étudient le cas sans prévention ni préjugés. Telle est, du moins, notre impression.

Désir ardent et besoin physique de la communion, sensibilité extraordinaire à la présence ou à la proximité du pain eucharistique, discernement des hosties consacrées et des simples pains d'autel, malgré l'identité des apparences; joie extraordinaire et apaisement de la faim à la réception du Corps de Jésus ; réfection de l'organisme épuisé par les douloureuses visions de la Passion ou par les souffrances substitutives, — que la communion produise ces effets, qu'une créature humaine les expérimente en soi d'une manière pour ainsi dire normale pendant des années; que parfois même, à certaines heures de désir plus ardent, de besoin plus impérieux, l'hostie s'échappe des mains du prêtre ou vienne à elle d'un tabernacle fermé, c'est plus qu'il n'en faut pour la convaincre qu'elle est la bénéficiaire de ces faveurs divines.

(1) C'est une des objections que rencontra Raymond de Capoue à propos du jeûne de sainte Catherine de Sienne. On l'accusait de vouloir faire plus que Notre-Seigneur, exemplaire de toute sainteté, et les apôtres, nos modèles après lui, qui mangeaient comme tout le monde.

Le grand désir de la communion qui se constate chez Thérèse pourrait, à la rigueur, s'expliquer, indépendamment de tout charisme, par le seul amour du Sauveur, qu'elle croit présent dans l'Eucharistie; mais elle sent l'approche de l'hostie d'une façon dont l'ardeur de ses désirs ne saurait rendre compte. La nuit de Noël 1930, après la messe de minuit, elle suivait et décrivait tous les mouvements du prêtre, depuis le moment où il prenait le Saint Sacrement dans le tabernacle, jusqu'à son entrée dans la maison, en remarquant sa marche lente sur le sol glissant et le léger détour qu'il devait faire. En des circonstances semblables, elle trahit son impatience de voir arriver son Sauveur et elle peut dire où il est, qu'il s'approche et va venir.

> Souvent, presque toujours, dit Fahsel, quand on lui porte la sainte Communion, elle entre en extase et jouit d'une vision. Elle regarde dans la direction de l'hostie aux mains du prêtre. Pendant que celui-ci récite les brèves prières du rituel, son regard monte et descend, un sourire de joie la transfigure : « Je vois, explique-t-elle, le Sauveur sous une forme brillante. Cette forme éclatante devient comme une flamme qui vient sur moi, et entre dans ma bouche. Alors, je ne sais plus, car *je suis très près du Sauveur.* »

Elle a dit aussi que son regard monte et descend, parce que les stigmates des pieds du Sauveur attirent son attention par leur éclat particulier.

Fahsel, qui assista avec grande émotion aux extases de la communion de Thérèse le matin de Pâques 1930, assure qu'il n'oubliera jamais l'expression de bonheur infini qui se peignit sur son visage. Il l'a vue se pencher hors de son lit vers l'hostie d'une manière qui défie, à son sens, les lois de la pesanteur et de l'équilibre.

Même dans l'état normal, il arrive que, poussée irrésistiblement par l'ardeur de son désir, Thérèse tire vers elle par les vêtements le prêtre qui lui apporte la communion.

Lorsqu'elle est en extase, dès que le prêtre l'a com-

muniée, l'hostie disparaît sans que l'observation la plus attentive puisse discerner le moindre mouvement de déglutition.

Voici sur ce point le témoignage très circonstancié et minutieux de Gerlich, averti un jour (le 14 octobre 1927) par Thérèse en extase qu'il assisterait à sa communion :

> Au moment où le curé arriva au coin de l'autel avec le ciboire, Thérèse entra en extase à la vue de l'hostie et se mit à manifester le plus vif désir d'aller au-devant du Sauveur. Mais elle en est empêchée par son siège dont les bras se referment en avant. Son visage rayonne, ses yeux brillent, les mains sont légèrement tendues, les pieds en mouvement, et le corps se soulève un peu, comme si elle voulait se dresser. Le curé me dit de m'agenouiller droit devant elle, de façon à pouvoir bien observer sa bouche. C'est ce que je fis. Lorsque l'hostie s'approcha de ses lèvres, elle ouvrit la bouche toute grande et avança la langue. Elle tenait les mains devant la poitrine. Le curé déposa l'hostie sur le bout de la langue puis aussitôt se recula. Thérèse retira légèrement la langue de telle façon que l'extrémité touchait encore la lèvre, couvrant seulement les dents de la mâchoire inférieure. L'hostie reposait toujours sur la langue, bien visible. Je pouvais nettement observer la partie postérieure de la langue et le palais. Tout à coup, l'hostie avait disparu. Aussitôt Thérèse tendit pendant quelques instants la langue fortement au dehors, la bouche grande ouverte. Elle ne l'avait pas fermée depuis le moment où elle l'avait ouverte, à l'approche de l'hostie, ni fait aucun mouvement de déglutition. On ne pouvait voir l'hostie ni dans la cavité buccale, ni sur le palais, qui étaient restés continuellement ouverts sous mes yeux. Après quelques instants d'intense concentration intérieure, elle se mit à parler longuement en extase. Je ne remarquai, pendant tout ce temps, aucun mouvement de déglutition. On ne lui avait pas donné d'eau.
>
> Je note en outre que le curé, après avoir entendu la déclaration de Thérèse, d'après laquelle je devais assister à sa communion pour être témoin du nouveau phénomène, m'avait mis au courant de ce dernier dès le vendredi soir. De la sorte, je savais parfaitement, durant la cérémonie,

sur quoi je devais concentrer mon attention. L'église en cet endroit est bien éclairée (1).

Voici un témoignage émanant probablement du curé Naber :

La communion extatique n'est pas un événement qui se produit chaque jour. Souvent encore, Thérèse Neumann reçoit la communion comme d'habitude. Le prêtre lui dépose un tout petit fragment d'hostie sur la langue ; et ce n'est qu'avec de pénibles efforts qu'il lui est possible de l'absorber... Mais souvent aussi, par contre, lorsque le prêtre s'approche avec l'hostie, Thérèse entre en extase : alors son visage resplendit, elle veut aller au-devant du Sauveur ressuscité qu'elle voit devant elle, sans voir l'hostie, ni le prêtre : Jésus-Christ lui-même vient à elle. Dans ce cas elle reçoit une hostie entière qui disparaît aussitôt... (2)

Le P. Morard, qui cite *in extenso*, dans sa belle étude sur les faits de Konnersreuth, les textes que je viens de rapporter en partie, relate aussi les expériences du R. P. Graf von Galen, secrétaire de l'*Unio Catholica* pour la conversion des schismatiques. Ce religieux a donné plusieurs fois la communion à Thérèse en extase et chaque fois a vu se renouveler le même phénomène. Par exemple, le 8 décembre 1929 :

Thérèse est couchée dans son lit, tranquille et paisible. Ses lèvres murmurent son invocation habituelle : *Heiland !... Heiland !... lieb Heiland !*

Au même moment où le prêtre élève l'hostie en disant : *Ecce Agnus Dei*, avec la rapidité de l'éclair Thérèse s'est tout à coup dressée, transfigurée, les bras tendus, le visage radieux, avec l'expression d'une félicité indicible répandue sur ses traits, comme si elle voulait se lever pour aller au-devant du Sauveur. Conformément aux instructions du curé et pour laisser Thérèse jouir un peu plus longtemps

(1) **Gerlich, I, pp. 166-167.**
(2) *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 9 sept. 1928.

de sa vision, le Père reste une demi-minute environ avec l'hostie en main, puis la dépose sur la langue de la communiante. La bouche est encore ouverte, la langue avancée sur la lèvre inférieure, que l'hostie a déjà disparu.

Notre témoin a pu constater le fait sous ses yeux, sans l'ombre d'une incertitude. Il écrit encore :

... Le dimanche 13 janvier, mais cette fois à l'église et non plus dans la chambre de Thérèse, tout se passa de la même manière. L'hostie disparut sur la langue de Thérèse avant qu'elle eût fermé la bouche. Mais cette fois c'est sous la forme d'un tout petit enfant qu'elle avait vu le Sauveur.

L'éminent religieux affirme que, dans cette communion extatique, Thérèse ne voit ni l'hostie ni le prêtre :

Tout à coup elle ne voit plus que le Sauveur qui s'approche d'elle tout près, toujours plus près, puis disparaît, et alors elle le sent *présent en elle* (1).

Plusieurs autres prêtres, qui ont eu la faveur de communier Thérèse en cet état d'extase, rendent des témoignages semblables. On peut les lire dans les chroniques de V. Lama. Fahsel y ajoute le sien. Il avait déjà plusieurs fois assisté aux communions extatiques de Thérèse. En juin 1931, il la communia lui-même sans pouvoir constater aucun mouvement. Comme il fait volontiers des confidences à ses lecteurs, il assure qu'il éprouva à cette occasion une profonde commotion intérieure.

Chaque communion est suivie d'un repos extatique dont la durée varie de quelques minutes à une demi-heure environ. On constate que ces moments de repos, durant lesquels elle se sent en étroite union avec Dieu, produisent un accroissement de forces physiques. Toute défaite et pitoyable avant de communier à la suite de souffran-

(1) *Les faits de Konnersreuth,* dans *Nova et Vetera,* octobre 1929, pp. 409-411.

ces expiatoires, le visage réduit, les traits affaissés, des cercles sombres autour des yeux, à peine capable de se tenir assise dans sa chaise derrière l'autel, elle ne montre plus, après la communion, et le repos qui la suit, aucune trace de fatigue. L'Eucharistie la repose, la refait, la rajeunit (1).

Elle affirme que les Saintes Espèces ne se dissolvent pas en elle aussitôt après la communion comme chez les autres personnes et que, dès lors, la présence sacramentelle de Jésus dure des heures, voire un jour entier, jusqu'à la communion du lendemain (2). Quand elle cesse plus tôt, ce serait en raison d'une souffrance de substitution (3). Pendant la Semaine Sainte, exceptionnellement en raison de l'impossibilité de communier le Vendredi saint, la divine présence durerait jusqu'au matin de Pâques.

A part le cas de sainte Thérèse de Lisieux (4), je connais peu de cas où cette permanence des Espèces eucharistiques se soit réalisée, faisant d'un être humain un tabernacle de l'hostie. La notion même du sacrement d'Eucha-

(1) Il est à noter que ce repos intervient aussi, sans relation avec la communion eucharistique, à la suite d'extases et de visions.

(2) « Ce n'est que le lendemain (ainsi qu'elle l'affirme), un peu avant la communion suivante, que l'hostie se dissout et que la présence du Christ prend fin. Alors elle se plaint douloureusement d'être laissée seule par le Seigneur. Si parfois la présence sacramentelle cesse plus tôt que d'habitude, une nostalgie intense s'empare d'elle, elle n'a plus d'autre désir que celui de la prochaine communion. » *Konnersreuther Sonntagsblatt* du 9 sept. 1928. Cité par le P. Morard.

(3) Non pas que toute souffrance expiatoire fasse invariablement, et surtout immédiatement, cesser la divine présence par corruption des Saintes Espèces, mais il arrive qu'en raison de souffrances pour autrui, la dissolution des espèces ait lieu plus tôt et que le réconfort produit par leur présence cesse bien avant la communion suivante. D'où cette « faim » si particulière de l'Eucharistie, qui oblige parfois à communier Thérèse à des heures un peu insolites. Voir plus loin.

(4) Une de ses Sœurs affirme qu'elle gardait les Saintes Espèces, incorrompues, d'une communion à l'autre.

ristie institué par Jésus, *per modum cibi*, semble, à première vue, contredite par un phénomène si extraordinaire. Une nourriture, sitôt absorbée, se digère, et la divine Eucharistie n'échappe pas à cette loi. Physiologiquement, tout se passe comme si l'hostie, qui contient le corps du Christ, n'était qu'un simple pain azyme.

Les théologiens thomistes enseignent généralement, à la suite de leur maître, que le sacrement produit son effet spirituel aussitôt après l'absorption des Saintes Espèces, et que l'augmentation de la grâce n'est pas proportionnée à la durée de conservation de l'hostie (1). L'opinion opposée se heurte à de sérieuses difficultés.

Mais à la réflexion cette doctrine n'oblige aucunement à douter du témoignage relatif à sainte Thérèse de Lisieux ou de celui de Thérèse Neumann. Il suffit que des effets nouveaux dus à de nouveaux actes d'amour du communiant soient liés à la présence continuée du sacrement, pour qu'il ne répugne pas que Dieu accorde le privilège dont il est ici question, surtout s'il veut se servir des Saintes Espèces contenant le corps du Christ, pour des effets charismatiques exceptionnels, pour nourrir physiquement le sujet et établir entre le Sauveur et lui un lien spécial d'intimité. Au reste, on a eu, au moins une fois, la preuve expérimentale de la vérité des dires de Thérèse. J'ai raconté (2) comment, expiant un jour pour une jeune fille qui se mourait, après avoir commis nombre de sacri-

(1) « Maxima devotio requiritur in ipsa sumptione sacramenti quia tunc percipitur sacramenti effectus. » S. Thomas, III^{a}, q. 80, a. 8, ad 6. — La doctrine thomiste commune peut se résumer dans les propositions suivantes : « 1° Species sacramentales non producunt gratiam ex opere operato toto tempore quo remanent integrae in stomacho. 2° Non producunt gratiam ex opere operato tempore sequenti ad manducationem, quamvis accedat nova dispositio. 3° Species sacramentales, dum incorruptae manent in stomacho, possunt producere gratiam ex opere operantis, si accedat nova dispositio subjecti. » (Cf. Zubizaretta, *Theologia dogmatica scolastica*, t. IV, pp. 247-248.)

(2) Cf. *La Vie Spirituelle*, septembre 1933, p. [95]-[97].

lèges contre la Sainte Eucharistie, elle rendit — incorrompue, quoique tachetée de sang — l'hostie qu'elle avait reçue neuf heures auparavant.

Il semble que la sensibilité très spéciale de Thérèse ait son explication dans cette présence continue ou presque. C'est du moins ce qu'insinue Fahsel, qui y voit une confirmation de la conviction de Thérèse.

Elle perçoit la présence, dans le voisinage, d'hosties consacrées, alors même qu'aucun signe ne trahit cette présence à d'autres qu'elle. Lorsqu'elle voyage, par exemple en pays mixte et que rien ne permet au dehors de discerner entre temples protestants et églises catholiques contenant la Sainte Réserve, elle peut discerner avec certitude la Présence réelle.

Elle se sent attirée par la divine présence sacramentelle, tandis qu'elle n'éprouve rien de pareil là où l'Eucharistie n'est pas conservée : « Je sens, dit-elle, en mon corps une telle attirance vers cet endroit (1). »

Un jour, en arrivant à Bamberg chez un ecclésiastique (2), elle sentit tout de suite la présence d'une hostie consacrée, conservée dans un oratoire. Ainsi s'explique encore qu'elle puisse dire si ses visiteurs ont communié, tant que dure en eux la présence sacramentelle.

« Est-ce vrai, lui dit un jour Fahsel, que tu remarques chez un visiteur s'il a communié? » — « Oui, dit-elle, quand il a communié depuis peu de temps. Après, cela disparaît. Cela ne dure pas des heures. » Un jour, l'abbé Wutz, ayant célébré la messe à 10 h. 1/2, vint la voir aussitôt, vers 11 heures : « Vous n'avez pas encore pris le café, lui dit-elle, je le remarque : le Seigneur n'est pas encore parti (de) chez vous (3). »

Il semble bien également qu'on doive attribuer à la présence sacramentelle de Jésus des dons de discerne-

(1) « I hob so a Ziehen in Körper dohin. »
(2) Je pense qu'il s'agit de Mgr Geiger.
(3) « Dös merk i, der Heiland is noch net fort bei Ihnem. »

ment des esprits, de connaissance des cœurs et de hiérognose.

La conscience d'être ainsi comme un tabernacle vivant du Sauveur est la raison profonde chez Thérèse d'un extrême respect de soi et de son goût méticuleux de la propreté. Il n'y a pas de trace de recherche et encore moins d'immodestie dans sa manière de se vêtir. On sait combien elle est sévère et austère en fait de toilette. Mais elle répète qu'on doit s'habiller et se tenir proprement par respect et amour du Sauveur. Assurément la modestie chrétienne n'est pas fondée en premier lieu sur le mystère eucharistique, n'est pas seulement une disposition pour communier. La vertu de modestie existerait avec ses exigences, quand bien même le sacrement de l'autel n'aurait pas été institué. Elle est requise, avec toutes ses délicatesses, par la présence d'intimité des divines Personnes qui, elle, est permanente dans tous les justes. Mais l'Eucharistie, présence de Dieu sous des signes sensibles, invite spécialement aux signes extérieurs du recueillement, de l'humilité, à la modestie du vêtement et de l'attitude. Et les âmes habituellement les plus attentives à la présence de l'Hôte intérieur prennent tout spontanément un air plus recueilli encore et plus modeste dans l'église, devant le Saint Sacrement, ou quand elles communient. Thérèse est bien de leur race.

Nous avons vu plus haut que chez elle la durée de conservation des espèces sacramentelles est loin d'être invariable. Quand elles se dissolvent, Thérèse en souffre physiquement et son corps s'affaiblit peu à peu :

> Même en faisant abstraction du grand désir qui se mue en la souffrance spirituelle connue sous le nom de nuit obscure de l'esprit, on serait bientôt moralement forcé de lui donner la communion en viatique, et je suis convaincu que, si on l'omettait, Jésus lui-même viendrait à elle, sous la forme sacramentelle.

Ainsi s'exprime l'abbé Fahsel, et il raconte deux faits

extraordinaires : le premier eut lieu à Eichstätt, chez l'abbé Wutz, dans la nuit du 30 avril 1929. Je l'ai déjà raconté (1). Du second, Fahsel fut lui-même le témoin direct, le 26 juin 1931 à Konnersreuth. En voici, d'après lui, les détails :

Elle vint au presbytère à 10 h. 1/2. Son aspect pitoyable frappa le curé et son hôte. Elle se sentait visiblement faible. Elle leur apprit qu'elle venait de souffrir pour une mourante et demanda au curé de lui donner la communion. Fahsel les accompagna à l'église. Thérèse prit la clef de la sacristie mais ne parvint pas à ouvrir la porte. On l'ouvrit et on la referma aussitôt de l'intérieur. Thérèse gagna toute chancelante sa chaise derrière l'autel. L'abbé Naber offrit à l'abbé Fahsel de la communier et récita lui-même le *Confiteor*. L'abbé retira le ciboire du tabernacle, récita les prières et contourna l'autel à gauche, pendant que le curé passait à droite. Quand le prêtre éleva l'hostie, Thérèse, au lieu de lui faire face, demeura immobile, la tête tournée vers le mur du fond du tabernacle. Le curé fit un signe à l'abbé, mais celui-ci ne comprit pas. Il crut que peut-être il fallait donner à Thérèse une petite parcelle, au lieu d'une hostie entière. Mais il la vit aussitôt s'animer, se tourner vers lui les yeux clos, élever un peu la tête et entr'ouvrir la bouche : sur la langue, il vit distinctement l'hostie toute blanche et il comprit alors qu'elle venait d'être miraculeusement communiée. Il remit dans le ciboire l'hostie qu'il tenait dans ses doigts. Comme il repassait un moment après devant la chaise de Thérèse, celle-ci dit : « Viens ici. Il faut que te soit expliqué ce qui s'est passé, pour que tu n'aies pas d'inquiétude... Resl était très faible et elle a ardemment soupiré vers le Seigneur. Hors de l'église deux blasphémateurs se moquaient du Sauveur. Resl en a eu connaissance et son désir s'est encore accru. Ils voulaient entrer dans la sacristie : c'est alors que le Sauveur est venu à elle. » Et

(1) Cf. *La Vie Spirituelle*, août 1933.

Fahsel se souvient alors qu'un instant avant qu'il se rendît, avec le curé, à l'autel, on avait violemment secoué le loquet de la porte de la sacristie.

Elle s'éveilla bientôt de son repos surnaturel comme d'un profond sommeil. Elle dit à Fahsel, en indiquant la partie postérieure du tabernacle : « Monsieur l'abbé, vous m'avez donné le Sauveur de là et c'était si haut. »

Nous n'avons pas, touchant ce fait, — et pour cause — d'autre témoignage que celui de Fahsel lui-même, mais on n'a aucune raison de douter de sa parole, au moins en tant qu'elle exprime sa propre conviction.

Il peut paraître étrange, même après l'explication de Thérèse, que le Seigneur ait fait un miracle pour hâter le moment où elle le recevrait, puisque le prêtre allait, dans un instant, lui donner l'hostie. Les communions miraculeuses se comprennent mieux quand une âme est tenue éloignée de l'église et qu'aucun prêtre ne peut, ou ne veut, lui donner le corps sacramentel du Sauveur (1), ou que, pour une circonstance quelconque, elle doit renoncer à se présenter à la Sainte Table (2).

(1) Ce fut le cas, par exemple, de Gemma Galgani, ainsi qu'en témoigne sa mère adoptive, cité par le P. Germano : « Le matin du vendredi où notre Gemma fut soumise pour la première fois au supplice de la flagellation, comme elle était couverte d'horribles plaies, je ne lui permis pas de se lever. La pauvre enfant obéit et commença aussitôt sa préparation à la communion spirituelle, avec autant de recueillement et de ferveur que pour la réception réelle de l'hostie sainte. Bientôt elle entra en extase, puis je la vis reprendre ses sens, joindre les mains; soudain ses yeux étincelèrent et son visage s'embrasa comme dans ses visions extraordinaires. Elle avance la langue, la retire peu après et tombe en extase pour faire l'action de grâces habituelle. La même scène se reproduit le vendredi suivant, et probablement d'autres fois encore, mais sans que j'en fusse témoin. Gemma me confia ingénument que le Sauveur lui-même, et non un ange, lui avait apporté la communion. » (*La vénérable Gemma Galgani,* par les RR. PP. Germano et Félix, édit. 1932, p. 308.)

(2) Dans le miracle eucharistique raconté en détail par le Bx Raymond de Capoue (II[e] partie, ch. XII), Catherine malade ayant renoncé à communier sur les instances de ses compagnes, une parcelle de

Cependant, la vie de sainte Catherine de Sienne présente des faits où le miracle ne semble pas avoir plus de raison d'être que dans l'épisode que l'on vient de lire. Elle aussi allait être communiée quand l'hostie s'échappa de dessus l'autel ou des mains du prêtre (1).

Fahsel termine ainsi son exposé :

> Je reviens une fois de plus aux conclusions du chapitre sur l'abstinence totale. Pour moi le phénomène du jeûne absolu s'éclaire en dernière analyse par son intime connexion avec ceux également extraordinaires de la vie eucharistique de Thérèse. Et c'est là une nouvelle preuve qu'on ne doit jamais isoler un phénomène particulier de l'ensemble des autres. Si le jeûne était un fait isolé, je serais parmi les plus résolus à demander l'examen dans une clinique.

Je le demanderais aussi, car la chose n'aurait guère qu'une portée scientifique, et ce serait aux seuls savants — physiologistes ou médecins — de l'examiner, pour l'avancement de la science et le profit éventuel d'une découverte féconde.

Mais les phénomènes eucharistiques dont l'étude appartient au théologien nous font paraître moins regrettable le refus de M. Neumann de soumettre sa fille à une observation en clinique. Dans la mesure où ils sont établis, ils projettent sur le jeûne — quant à sa réalité comme fait et quant à son explication — plus de lumière que les travaux de laboratoire sur le sang répandu par Thérèse en

l'hostie de la messe lui fut portée à travers l'église, à l'insu de tous les assistants et du célébrant lui-même. Inquiet de ne pas retrouver cette parcelle, qu'il avait vue se détacher en rompant l'hostie, Raymond fut tranquillisé par la sainte.

(1) Il est vrai que sur ce point Raymond n'est pas très affirmatif et rapporte surtout ce que d'autres disaient avoir vu ou éprouvé. Mais l'histoire des communions extraordinaires présente de nombreux faits qui rendent moins invraisemblable le récit qu'on vient de lire. Voir à cet égard la vie de Louise Lateau.

extase, ou les autres analyses dont il fut question au début de cet article (1).

Ces phénomènes, joints à tous ceux que nous connaissons déjà, manifestent assez, nous semble-t-il, l'intervention et permettent de reconnaître l'intention du Sauveur.

Les stigmates, visions extatiques, compassions sanglantes au Christ crucifié, souffrances et expiations pour le prochain sont donnés à Thérèse pour rappeler au monde le sacrifice rédempteur et le mystère de notre configuration nécessaire avec Jésus souffrant, dans l'unité du corps mystique.

L'Eucharistie la nourrit même physiquement, elle voit parfois Jésus sous forme humaine en communiant, parce qu'il plaît ainsi à Notre-Seigneur, maître de ses dons, pour que la vue ou le récit de ces faits éclatants touche les cœurs, y ranime la foi et l'amour envers le mystère de l'autel, sacrement de la Passion, pour que nous comprenions mieux par ce signe la portée infinie des paroles du Sauveur : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang vraiment un breuvage. »

Saint-Christophe (Charente-Inférieure), août 1933.

fr. M.-Benoît Lavaud, O. P.

(1) Assurément, il serait intéressant, par exemple, que le lit de Thérèse fût installé sur une bascule permettant de saisir sur le vif ses variations de poids et de dire si elles ont lieu subitement ou insensiblement par un processus continu. Ce serait là un moyen bien simple de constater un fait déconcertant pour le physiologiste.

De l'imitation de Jésus-Christ

Méditations inédites de Guigues II le Chartreux

(Suite)

MÉDITATION VIII

Cette méditation célèbre l'apothéose de la Vierge.

La plénitude de la grâce qui est en elle rejaillit sur nous. Dieu l'a comblée de grâces, symbolisées par l'abondance des fruits de la terre : froment, vin, huile, que fait germer et pousser la rosée du ciel.

Sur elle, la bénédiction est tombée comme l'ondée de la pluie, et elle rejaillit sur nous comme les gouttes d'eau qui tombent des toits.

La Vierge a possédé la grâce de sagesse et celle de la pureté. Elle est reine, sur un trône, assise à la droite du Roi pacifique, entourée, admirée de toute la cour céleste.

Elle est la mère du Christ. Le Tout-Puissant a fait en elle de grandes choses. *C'est le Christ Rédempteur qui, par sa mort, nous comble de son abondance.*

Louanges à la Vierge, par la reprise et l'exaltation des paroles de la Salutation angélique : le Seigneur est avec toi, tu es bénie entre toutes les femmes.

La Vierge est mère des cohéritiers du Christ.

En cette méditation, on peut voir l'ébauche d'une théologie de Marie médiatrice. Mais l'idée reste vague, derrière la grâce des symboles et le lyrisme des images.

Ciba nos, Domine, sicut promisisti haereditati patris nostri Jacob. *Replens omne animal benedictione* (1) spirituali de rore caeli et Dei pinguedine terrae. *Abundantia frumenti, vini et olei tui* (2). Frumentum caro tua est ; vinum sanguis; oleum spiritus sanctus. Ista nobis benedictio de caelo roravit. Ista benedictione terra nostra impinguata est et quae aliquando maledicta est in opere Adam. Sed de hoc frumento nihil Adam fecit in terra. *Ros enim caeli sicut pluvia descendit in vellus et sicut stillicidia stillantia super terram* (3). In virgine sicut pluvia [fol. 14v°] in populis sicut stillicidia. O gratia plena de pinguedine ventris tui. *Benedicetur omnis tribus terrae* (4). A summo caelo sicut pluvia in te descendit gratia; de te autem quasi de sublimi tecto super terram stillant ejusdem gratiae stillicidia. *O domus eburnea* (5).

(1) Ps. CXLIV, 16. — (2) Ps. IV, 8. — (3) Ps. LXXII, 6. — (4) Ps. LXXI, 17. — (5) III Reg., XXII, 39.

Nourris-nous, Seigneur : tu l'as promis à l'héritage de notre père Jacob. *Tu combles de bénédiction spirituelle tout être animé* (1), et la terre, de la rosée du ciel et de la semence de Dieu, de *l'abondance de ton blé, de ton vin et de ton huile* (2). Le froment, c'est ta chair; le vin, ton sang, et l'huile, l'Esprit-Saint. Cette bénédiction tombe comme une rosée du ciel. Par cette bénédiction, notre terre est fécondée, elle qui fut autrefois maudite par la faute d'Adam. Mais, par ce froment, Adam n'a rien fait sur terre. *Car la rosée du ciel tombe en ondée, comme de la pluie, et, comme les eaux de gouttières, des gouttes rejaillissent sur la terre* (3). Sur la Vierge, comme l'ondée de la pluie; sur le peuple, comme les eaux de gouttières. O pleine de grâces par le fruit de tes entrailles, *toutes les nations de la terre te béniront* (4). La grâce descend en toi, comme la pluie du haut du ciel; mais, de toi, les grâces pleuvent sur nous, comme les eaux de gouttières tombent d'un toit élevé jusque sur la terre.

(1) Ps. CXLIV, 16. — (2) Ps. IV, 8. — (3) Ps. LXXII, 6. — (4) Ps. LXXI, 17.

Regale palatium, cedrinis tabulis, in immensum prospiciens. Quantas in te divitias contines. Vere tu ille grandis de ebore thronus Salomonis, cui non fuit opus simile universis regnis (6).

Subio auro purissimo sapientiae vestiris, jocunda es in posterioribus integerrimae virginitatis. Tu sex activae gradibus super ascendens, in septimo contemplativae quietis sedem pacifici regis attollis. Stant hinc inde altrinsecus super gradus duodecim leoniculi, prophetae et apostoli fortissimi, patres utriusque testamenti innixi meritis [fol. 15v°] tuis, quasi parvuli stupentes admirando super ascensionibus tuis. *Quae est ista*, inquiunt, *quae progreditur sicut aurora consurgens, pulchra est ut luna, electa ut sol, terribilis ut castrorum acies ordinata?* (7) Ergo, duae manus hic inde tenent sedile, quia *laeva ejus*

(6) III Reg., III, 20. — (7) Cant., VI, 9.

O maison d'or (5), palais royal aux planches de cèdre, étalé dans l'espace. Que de richesses tu recèles ! Tu es véritablement ce fameux trône d'ivoire de Salomon, qui n'avait son égal dans aucun royaume (6).

Tu es revêtue de l'or très pur de la sagesse, tu es bénie dans ta postérité à cause de ta pureté sans tache. Gravissant les six degrés de la vie active, tu sièges sur le septième degré de la vie contemplative et tu es assise à la droite du Roi pacifique. Ici, sur le degré de chaque côté, se tiennent les douze lionceaux, les prophètes, apôtres et pères des deux Testaments, confiants en tes mérites, tels des enfants remplis d'admiration en face de ton élévation : *Quelle est celle-là*, demandent-ils, *qui s'avance comme l'aurore qui se lève; elle est belle comme la lune ; elle est brillante comme le soleil, terrible comme une armée rangée en bataille* (7). Donc, ses deux mains tiennent le trône de part et d'autre, car *sa gau-*

(5) III Reg., XXII, 39. — (6) II Reg., III, 20. — (7) Cant., VI, 9.

sub capite tuo, et dextra ejus amplexatur te (8). Stant et duo leones juxta tabernacula : Gabriel archangelus et Joannes evangelista, quorum alter dexterae tuae, alter sinistrae custos deputatus est. Unde Gabriel bene fortitudo Dei, et Joannes Boanerges hoc est filius tonitrui propter rugitum altisonae vocis. O magnum, o admirabile, o incomparabile opus sapientissimi regis. Parum est, Domina, ut te admirentur leones et leunculi qui sunt in terra ; omnis te terra caelestis longe supra [fol. 15v°] te stupent, et admirantur opera digitorum Dei.

O gratia plena, quid est quod in sinu tuo bajulas. Dominus est, *ego ancilla Domini* (9). *Fecit mihi magna qui potens est* (10) ; merito miranda quia magna, sed potens est qui fecit mihi magna. Dominus est ; ego ancilla. Ille ros, ego terra inde frumentum. Ille manna, ego vas inde vermiculus. Ego, inquit, *sum vermis et non homo* (11).

(8) Cant., II, 6. — (9) Luc, I, 38. — (10) Luc, I, 49. — (11) Ps. XXI, 17.

che est sous ta tête et sa droite autour de ton cou (8). Deux lions se tiennent près du tabernacle : l'archange Gabriel et Jean l'Évangéliste, l'un à droite, l'autre à gauche montent la garde. L'ange Gabriel est donc bien la force de Dieu et saint Jean « boanerges » (9), fils du tonnerre à cause du rugissement de sa voix retentissante. O œuvre grande, admirable, incomparable d'un roi infiniment sage. C'est peu de chose, ô reine, d'être admirée par les lions et les lionceaux qui sont sur la terre; bien autrement toute la cour céleste te considère avec étonnement et admire les œuvres de Dieu.

O pleine de grâces, que portes-tu dans ton sein ? Il est le maître. *Je suis la servante du Seigneur* (10), *le Tout-Puissant a fait en moi de grandes choses* (11), des choses vraiment dignes d'admiration parce qu'elles sont grandes. Mais, c'est le Tout-Puissant qui fait en moi de magnifiques choses. Il est

(8) Cant., II, 6. — (9) *Boanerges* signifie : Fils du tonnerre. C'est le nom que le Christ donna à Jacques et Jean, sans doute en raison de la demande qu'ils lui firent d'envoyer le feu du ciel sur une ville de Samarie afin de la détruire. — (10) Luc, I, 38. — (11) Luc, I, 49.

Homo enim sicut fenum iste frumentum. De rore caeli et de virgine terra crevit hoc frumentum. Magna fecit sed potens est qui fecit. Unum frumenti granum de me nascitur et abundantia frumenti, dicitur : *Si autem mortuum fuerit, multum fructum affert* (12). Moriens autem abundantiam vini dedit. Resurgens et ascendens oleum effudit, *quem effudit*, inquit apostolus, *in nobis abunde* (13). Ecce abundantia frumenti [fol. 16ro], vini et olei de rore caeli et de pinguedine terrae. O pinguedo terrae gratia plena, sicut ab adepta carne, ita separata a massa peccatrice. Gratia plena, plena frumenti, plena vini, plena olei, plena et superabundans omnibus donis spiritus sancti.

Dominus tecum (14). Tecum in cubiculo cordis, tecum

(12) Jean, XII, 25. — (13) Tit., III, 6. — (14) Luc, I, 28.

le maître, *je suis la servante*. Il est la rosée, et moi la terre d'où sort le froment. Il est la manne et moi le vase d'où sort le rejeton. *Je suis un ver*, dit l'Écriture, *et non un homme* (12). En effet, l'homme est une ivraie dans ce froment. De la rosée du ciel et de la Vierge, ce froment a germé. Ce sont de grandes choses, mais celui qui les a faites est tout-puissant. Un grain de froment est né de moi et de l'abondance du froment, il est écrit : *mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit* (13). Or, en mourant, il a donné l'abondance du vin. En ressuscitant et en se levant, il répand *l'huile qu'il diffuse généreusement en nous*, dit l'apôtre (14). Voilà l'abondance du froment, du vin et de l'huile, de la rosée du ciel et de la fécondité de la terre. O fécondité de la terre, pleine de grâce ! Elle est séparée de la masse des pécheurs, comme on s'éloigne d'une viande avariée. Pleine de grâce, pleine de froment, pleine de vin, pleine d'huile, pleine et débordante de tous les dons de l'Esprit-Saint.

Le Seigneur est avec toi (15). Avec toi, dans le fond du

(12) Ps. XXI, 17. — (13) Jean, XII, 25. — (14) Tit., III, 6. — (15) Luc, I, 28.

in thalamo ventris. Tecum manet, tecum perseverat et nunquam a te recedit. *Dominus tecum.* Quis est tecum? Dominus. Una tecum natura est, omnino super angelos elevanda. Habitat in angelis Deus, non cum angelis. Habitat Deus in te, habitat tecum. Sedet super angelos Deus, sedet super Thronos, sedet super Cherubim et Seraphim; sedet et regnat in omnibus his. Sed in universis regnis non est opus simile, sicut thronus iste de ebore grandis. *Benedicta tu in mulieribus* (15), plenitudo gratiae quae his redundat [fol. 16v°] super terram *et inebrias eam multiplicans genimina ejus : in stillicidiis ejus laetabitur geminans* (16), *et beatam te dicent generationes* (17). *Benedicta tu in mulieribus.* Parum est. Benedicta super viros. Mulieres in dolore pariunt. Viri in sudore vultus pane suo vescuntur. Tu sine dolore paris, sine labore vesceris. Adhuc parum est. Benedicta super

(15) *Ibid.* — (16) Ps. LXIV, 11. — (17) Luc, I, 48.

cœur. Avec toi, dans le lit de ton sein. Il demeure avec toi, il reste avec toi et ne se retire jamais de toi. Qui donc est avec toi? Le Seigneur. Il ne fait qu'un avec toi, et tu dois être respectée par-dessus tous les anges. Dieu habite dans les anges, il n'habite pas avec eux. Dieu habite en toi et il habite avec toi. Il est assis au-dessus des Anges et des Trônes, au-dessus des Chérubins et au-dessus des Séraphins. Il s'assied et il règne sur tous; mais, dans aucun royaume, il n'y a œuvre semblable à ce magnifique trône d'ivoire. *Tu es bénie au milieu des femmes* (16), ô pleine de grâces, qui rassasies et apaises la soif [du Seigneur] *en multipliant ces germinations par ses ondées* (17). Il se réjouira en ayant des frères, *et toutes les générations te proclameront bienheureuse* (18). *Bénie entre toutes les femmes*, bénie au-dessus des hommes. Les femmes enfantent dans la douleur, les hommes se nourrissent à la sueur de leur front. Mais toi, tu enfantes sans douleur et tu te nourris sans peine. C'est encore

(16) *Ibid.* — (17) Ps. LXIV, 11. — (18) Luc, I, 48.

angelos. Angeli pascuntur a Deo. Deum pascere non dicuntur. Tu benedicta pascis et te angelos pascentem. Et benedictus fructus ventris tui, per quem et mulieres et viri et angeli sunt benedicti. Super omnes benedicta. *Quia multae filiae congregaverunt divitias, tu supergressa es universas* (18). *Fructum enim ventris tui unxit te Deus oleo laetitiae prae participibus. Et de plenitudine ejus omnes* [fol. 17ro] *accepimus* (19). Tu autem super omnes abundantius accepisti. Merito cogitabas, o Domina, qualis esset ista salutatio. Nova et mirabilis et digna quam tu cogitares. Nulla mens cogitare sufficit; de Paradiso tibi allata est. Talem terra nostra germinare nescit. Cogita qualis est. Olfac odorem, gusta saporem ; ponum est de ligno vitae sumptum. *Comede et vives in aeternum* (20).

(18) Prov., xxxi, 29. — (19) Joan., i, 16. — (20) Matth., xxvi, 27.

trop peu. Tu es bénie au-dessus des anges. Les anges sont nourris par Dieu, on ne dit pas que Dieu soit nourri par les anges. Mais toi, femme bénie, tu vis des anges et tu les fais vivre (19). Et le fruit de tes entrailles sera béni, lui qui par les femmes et les hommes et les anges sont bénis, et par qui tu es toi-même bénie par-dessus tout. *Beaucoup de filles ont amassé des richesses, mais tu les as toutes dépassées* (20). *Car Dieu, le fruit de ton sein, t'a ointe de l'huile de sa joie de préférence à tes compagnons, et nous avons tous reçu de sa plénitude* (21), tandis que toi, tu as été comblée plus que toute autre. Tu pouvais te demander, ô reine, le sens de cette salutation. Elle était neuve et admirable, cette salutation que tu entendais. Aucun esprit ne put l'inventer; car cette parole t'a été adressée du ciel; notre terre ne peut la faire naître. Songe à ce qu'elle est. Respire son odeur, goûte sa saveur. C'est le fruit cueilli à l'arbre de vie : *mange et tu vivras*

(19) Ce texte nous rappelle le chant XXIII du *Paradis* de Dante (XXIII, 103). — (20) Prov., xxxi, 29. — (21) Joan., i, 16.

Imo et fructum germinabis quo quicumque comederit non morietur in aeternum. Vide etiam qui salutem tulerit : non serpens, sed angelus; non coluber tortuosus, sed Gabriel speciosus. *Ave*, inquit, *gratia plena.* Quam suave redolebas angelo cella aromatica. Paradisus deliciarum. Quam suave redolebat ager tuus plenus cui benedixit Dominus, cujus odore refectus aiebat. *Avè* [fol. 17v°] *gratia plena.* Videbat jam in accubitu suo regem quem odorans judicabat. *Dominus tecum.* Senserat per totam mundi latitudinem tantae benedictionis respergendam esse fragrantiam cum subjecit : *Benedicta tu in mulieribus.* Immensum quoque praemium quod cohaeredibus suis filius tuus in fine daturus est. Intuens, concluserat : *Et benedictus fructus ventris tui.*

éternellement (22). Bien plus, tu porteras aussi des fruits tels que tous ceux qui en auront mangé ne pourront jamais mourir. Regarde aussi celui qui te salue. Ce n'est pas le serpent, mais un ange. Ce n'est pas une vipère rampante, mais le radieux Gabriel. *Je vous salue*, dit-il, *pleine de grâces.* Combien cette cellule embaumée répandait pour l'ange un délicieux parfum ! C'était un paradis de délices. Comme il était suave ton champ abondant et béni du Seigneur et à l'odeur duquel l'ange disait : *Salut, pleine de grâces.* Il voyait déjà, dans son berceau, son Dieu qu'il reconnaissait en le respirant. *Le Seigneur est avec toi.* Il avait déjà senti, pour tout le genre humain, le rayonnement immense de cette bénédiction; aussi ajouta-t-il : *Tu es bénie entre toutes les femmes.* Récompense inappréciable que ton fils donnera à la fin à ses cohéritiers. Voyant cela, l'ange conclut : *Béni soit le fruit de vos entrailles.*

(22) Matth., XXVI, 27.

(*A suivre.*) M.-M. Davy.

Pour la théologie spirituelle

NOTES DE LECTURE

Nous voudrions ici recueillir simplement quelques réflexions suggérées par la lecture des diverses publications qui nous sont parvenues. Sans doute seront-elles, comme ces publications mêmes, d'un inégal intérêt... Il se publie déjà tant et trop de choses qu'on a quelque hésitation à y ajouter encore, fût-ce sous forme de comptes-rendus, ses propres réflexions. Aussi, pour simplifier le plus possible celles-ci, les classerons-nous sous quelques grands titres, pouvant intéresser la théologie spirituelle.

I. — *Spiritualité et spiritualités*

Le second fascicule du *Dictionnaire de spiritualité* (1) est surtout abondant en articles historiques. Il a été déjà rencensé à ce point de vue dans une Chronique d'histoire de la spiritualité. Aussi, n'aurons-nous guère à nous en occuper ici. Certains de ces articles cependant suggèrent l'intérêt qu'il y aurait à bien définir cette notion, assez complexe au fond, de la diversité des *spiritualités*. Je songe ici surtout aux articles : spiritualité anglaise, allemande, et aux notices sur saint Alphonse de Liguori, le P. d'Alzon, et leurs spiritualités. Parler de spiritualités nationales, c'est user d'une classification dont l'auteur des articles sur la spiritualité anglaise et alle-

(1) Paris, Beauchesne.

mande note bien toute la relativité. Cadre commode, pour une nomenclature extrêmement variée. On ne peut manquer de remarquer cependant que tels traits de race, de tempérament national, pourront influer dans les doctrines et la pratique de la vie spirituelle. En quel sens, d'autre part, parlera-t-on d'une spiritualité propre à tel ou tel saint ? Les grandes écoles spirituelles, dans l'Église, se rattachent à ces initiateurs que sont les saints. Mais il semble surtout qu'elles coïncident avec ces « écoles de perfection » que sont les différents ordres religieux. Il y aurait sur ce sujet bien des réflexions à faire, en se rappelant la doctrine de saint Thomas sur le rôle de l'état religieux comme exercice de perfection spirituelle, et comment la diversité s'y rencontre suivant l'harmonie des moyens adaptés à des fins prochaines diverses. Des types spirituels divers se développent ainsi très visiblement dans l'unité de la charité chrétienne. Il serait intéressant de le montrer en détail. Signalons ici au passage la réédition, en un format agréable, du n° de « La Vie Spirituelle » jadis consacré à la *Spiritualité Dominicaine* (1) (avec le regret qu'on n'ait pas profité de cette réédition pour compléter l'article insuffisant — il s'arrête au XIV[e] siècle — sur l'histoire de cette spiritualité, et mettre à jour la bibliographie). La spiritualité dominicaine étudiée sous l'aspect que je viens de signaler manifesterait bien comment certains traits de l'âme dominicaine dérivent pratiquement de cette application à vivre une vie religieuse aux éléments très complexes et qui s'équilibrent dans la simplicité supérieure de la sagesse. — Dans un chapitre de son volume sur *Le Sauveur et son amour pour nous*, dont nous parlerons plus loin, le P. Garrigou-Lagrange, examinant les formes diverses de la sainteté, se contente de rappeler la grande classification générale des âmes chez qui domine la lumière, l'amour, ou la fidélité à Dieu dans l'action. Mais il signale fort justement à ce propos que de semblables distinctions ont l'avantage d'être établies sur la nature même des choses.

Dans la diversité des écoles spirituelles on remarque un dosage plus ou moins grand de certaines pratiques. Il est certain que la manière de faire oraison est un des points caractéristiques, à condition d'ailleurs qu'on ne classifie pas et ne

(1) Juvisy, les Éditions du Cerf.

généralise pas trop. Quelques bonnes remarques à glaner çà et là dans les articles du *Dictionnaire de spiritualité* que nous avons signalés. Ce qu'on nous dit, par exemple, de l'oraison selon saint Alphonse de Liguori ne manque pas d'intérêt. Voici, par exemple, une citation caractéristique : « Un sage religieux disait que, quand le temps manque, il faut abréger même l'oraison mentale, et donner plus de temps à l'office pour le dire avec la dévotion convenable. »...

Mentionnons ici, comme un bel exemple de spiritualité bénédictine, le beau livre tiré des lettres de direction de Dom Marmion, sous ce titre : *L'union à Dieu* (1). De cette spiritualité nous dirions volontiers qu'elle est simplement chrétienne, tant elle prend les choses par leur aspect le plus profond et le plus universel. A lire ces pages, on perçoit combien les spiritualités anciennes, dont les moyens pratiques sont les plus simples, valent avant tout par leur puissance à faire éclore en l'âme la vivante lumière de la foi. La conduite que Dom Marmion imprime à ses dirigés est avant tout un exercice de foi vive à l'égard des grandes réalités divines que nous possédons : voir d'en haut comment se conduire fidèlement dans la vie quotidienne, vivre dans la simplicité des grandes attitudes religieuses fondamentales, et dans une orientation décisive vers Dieu par le Christ Jésus.

II. — *Réalités dogmatiques et vie spirituelle*

C'est en vue de cet exercice contemplatif de la foi vive, point de départ de toute orientation spirituelle, et pour lui présenter l'un de ses objets de prédilection, que le P. Garrigou-Lagrange a composé le volume qui vient de paraître sous ce titre : *Le Sauveur et son amour pour nous* (2). Les lecteurs de « La Vie Spirituelle » ont eu la primeur d'une grande partie de ces pages, ce qui me dispense d'en détailler longuement le contenu. J'insisterai donc plutôt ici sur la méthode

(1) R. Thibaut, *L'union à Dieu*, d'après les lettres de direction de Dom Marmion; Paris, Desclée de Brouwer.
(2) Juvisy, les Éditions du Cerf.

suivie en cette présentation du mystère du Christ. Il ne s'agit point, en effet, d'un traité de Théologie spirituelle, conçue au sens d'une science pratique de la vie spirituelle. Celle-ci étudierait pratiquement les conditions de la dévotion à la sainte Humanité dans une vie spirituelle bien réglée. Le propos de l'auteur est différent. Il ne prétend qu'à mettre sa théologie au service de la contemplation du Sauveur. Aussi va-t-elle se simplifier, laissant de côté les discussions techniques d'ordre proprement théologique, pour refluer le plus possible vers sa source qui est la foi. Celle-ci, note bien le P. Garrigou-Lagrange, est infiniment supérieure à la théologie — et cette science finalement doit servir à prendre conscience plus réelle des réalités de la foi. Telle est bien la méthode suivie, qui se traduit en des exposés d'une vigoureuse clarté. Cette façon, chère au P. Garrigou-Lagrange, de « souligner les principes », de dégager avec force les lignes essentielles de la pensée, pour rejoindre le réel lui-même (ici objet de foi), s'affirme avec une heureuse maîtrise : fruit d'un enseignement répété de ces doctrines et d'un contact personnel avec des âmes contemplatives. Le P. Garrigou-Lagrange sait bien que tout ce discernement théologique et ces clartés mises en nos façons de concevoir le mystère apportent peu de satisfaction à certaines âmes mystiques. Il nous le confie en une curieuse note (p. 423) intitulée « Ce qu'est le traité de l'Incarnation pour certains contemplatifs ». Comme on me l'écrivait dernièrement : « C'est bien en dehors de ce qu'on nous prêche habituellement... » Cette conviction chez le P. Garrigou-Lagrange oriente la présentation de son livre. On sent qu'à travers ces chapitres sur l'Incarnation et la Rédemption, ce qu'il entend surtout faire saillir c'est l'*éminence* transcendante de l'amour du Sauveur pour nous. Et c'est là ce qui, profondément, fait le lien de ces divers chapitres, ce qui fera aussi leur intérêt vivant pour ceux qui, après avoir étudié le traité du Christ, voudront en recueillir, pour les vivre, les pensées les plus substantielles.

Le bel et grand ouvrage du P. Rogatien Bernard sur le *Mystère de Marie* (1) nous laisse sur le même plan des services que la théologie peut rendre à la contemplation vivante des

(1) Paris, Desclée de Brouwer.

grandes *réalités* surnaturelles. Un tout autre ton, sans doute une autre façon d'écrire et de composer. Chez le P. Garrigou-Lagrange on sent quelquefois la rédaction hâtive, la composition qui procède souvent par groupement d'articles, dont le lien est surtout intérieur. Cela, remarquons-le, ne trahit pas la profondeur contemplative. Ces pensées, ainsi livrées, ont été longuement vécues, souvent prêchées ; elles s'expriment d'autant plus spontanément. Chez le P. Bernard la rédaction elle-même prend l'allure d'une méditation savoureuse. On sent que ce livre est écrit comme dans un loisir contemplatif, et que les mots en sont amoureusement pesés à la gloire de la Vierge. Et c'est là un de ses charmes. Parfois on y sent un peu trop ce souci, ou plutôt on a l'impression que l'auteur ne se déprend pas assez des spirituels du XVII^e^ siècle dont la pensée lui est familière, et le style non moins. Mais quelle joie, parmi toutes les productions non moins rapidement conçues que rédigées, de trouver un livre qui ait cette densité spirituelle et qui contienne en ses pages tant de recueillement ! Les lecteurs de *La Vie Spirituelle* le savent d'ailleurs, puisqu'ils ont lu en articles plusieurs de ces chapitres. Mais la présentation du livre accentue, par son ensemble même, cette impression.

Sur le contenu lui-même on se reportera, pour saisir l'intérêt général de la doctrine, à l'article fort suggestif du P. Simonin paru ici même, récemment. Le P. Simonin a bien exprimé comment, en mettant en relief l'idée de la maternité spirituelle de la Très Sainte Vierge plutôt que l'idée de médiation, le P. Bernard est avant tout attentif aux réalités elles-mêmes. C'est très juste, et cela est bien conforme à l'orientation, si essentiellement contemplative, de cet ouvrage. La contemplation cherche avant tout la réalité elle-même, parce qu'elle cherche un objet d'amour. Et c'est là qu'on perçoit le service qu'elle peut rendre à la théologie, dont par ailleurs elle reçoit tant. La réalité primordiale ici engagée, le P. Bernard le montre bien, c'est la réalité de la maternité divine, qui, immédiatement relative au Christ Jésus, ne peut manquer de s'étendre à *tout* le Christ, nous, ses membres, y compris. Ainsi les fondements de la maternité spirituelle sont-ils établis en l'être même de la Vierge, découlant de cette sorte de consécration, de cette dignité d'être qu'est en elle sa divine maternité. Ainsi, d'autre part, l'exercice de la maternité qu'elle assume à notre endroit sourdra de cette plénitude de

grâce qu'appelle sa dignité de Mère de Dieu. Ainsi encore la Vierge sera-t-elle associée, par la nature même des choses, à toute l'œuvre de notre rédemption, qui n'est autre chose, au fond, que notre incorporation au Christ. C'est de ce grand réalisme que le P. Bernard est tout saisi, et dont il nous émeut à son tour. Et comme il le pense avec toute la formation spirituelle d'un thomiste, il est fort attentif en ce réalisme surnaturel à ce grand aspect humain qui d'un bout à l'autre couvre tout le mystère du salut. L'homme est un être en qui la chair et l'esprit substantiellement s'unissent. La rédemption qui le restaure en son intégrité, et qu'achèvera la résurrection glorieuse de la chair, s'accomplit par le Verbe fait chair, assumant un corps pour vaincre en lui la mort et la transformer du même coup en quelque sorte en un sacrement d'immortalité. Or toute la raison d'être de Marie vient de là. C'est d'elle que le Seigneur tient son corps instrument de notre salut. Le P. Bernard est très pénétré de cette pensée, si grande, que toute l'Humanité de la Très Sainte Vierge se trouve ainsi engagée dans le mystère même de sa coopération au Christ. A plusieurs reprises il le note, prenant soin d'avertir que dans un volume ultérieur, où l'on traitera de « la vraie nature de la médiation de Marie », il montrera comment cela implique, selon lui, dans la médiation de la Très Sainte Vierge une véritable causalité physique. Attendons cet exposé ultérieur, car j'avoue jusqu'à présent ne pas bien voir la connexion nécessaire de ces notions. Que Marie soit sanctifiée immensément au jour de l'Annonciation par cette chair divine qu'elle conçoit en elle, et qu'elle soit dans le mystère de sa compassion corporellement associée, par sa présence et par ce Christ mort qu'elle tient en ses bras, au grand acte rédempteur, je vois bien que cela implique, en ma contemplation de ce mystère, un grand réalisme humain : mais s'ensuit-il qu'on doive user, pour qualifier l'influence de la Vierge sur nous, de ce mot de causalité physique ? Il semble que ce ne pourrait être qu'en le prenant en un sens très analogique par rapport à l'emploi qu'on en fait pour désigner l'influence de la sainte Humanité du Sauveur et des sacrements qui prolongent son action sur nous. Le P. Bernard semble nous dire encore que l'intercession de la Très Sainte Vierge nous fait rentrer dans cette idée d'une causalité physique d'ordre efficient, qui serait selon lui la causalité de la prière elle-même. Ici encore j'avoue ne pas très bien voir ce qu'on entend par

causalité physique (1). Le prochain volume nous éclairera.

Il faut que je borne ici les éloges que j'aurais envie d'ajouter encore sur ce très beau livre. Je signalerai simplement quelques autres volumes reçus sur la Très Sainte Vierge : *Marie dans le Dogme* (2), de M. E. Neubert, est une présentation claire, sérieuse et méthodique de la Doctrine mariale. Le livre de l'abbé Pierre-Marie Landrivon, *La Très Sainte Vierge Marie, essai de Théologie Mariale affective* (3), nous offre une série de méditations composant un Mois de Marie. Chacune comporte un exposé doctrinal suivi d'une application pratique.

Signalons enfin ici le recueil des Encycliques de Léon XIII sur le Rosaire (4) présenté par les Éditions du Cerf. Avec le Rosaire nous nous trouvons dans la pratique de la dévotion mariale. Mais c'est la grandeur de cette dévotion du Rosaire d'être avant tout un exercice de foi vive aux grandes réalités du mystère de Jésus et de Marie. Dans l'excellente synthèse doctrinale qu'il joint aux textes de Léon XIII, le P. Joret exprime avec une grande clarté les fondements théologiques de cette dévotion. Bel exemple de justification doctrinale d'une pratique spirituelle.

(1) Le P. Bernard entend reconnaître à la prière une causalité d'ordre efficient : cf. *Bulletin Thomiste*, janvier 1933, p. 810. — Mais comment concevoir cette causalité efficiente de la prière qui justement ne produit pas son effet, mais l'*obtient*, parce qu'il dépasse comme tel nos possibilités d'efficience? Prier c'est faire faire par Dieu ce que nous ne pouvons faire nous-même. Qu'en cela nous nous subordonnions au plan providentiel, et même à l'inspiration de Dieu qui nous fait prier, je ne vois pas que cela permette de parler de causalité instrumentale au sens propre et précis de ce mot. — Quant à l'efficience que saint Thomas reconnaît à l'Humanité du Sauveur relativement à notre salut, il me semble bien qu'il la lui réserve, et que sur elle s'appuie l'idée du mérite de condignité du Christ pour nous. La *motio gratiae* en lui s'étend directement aux effets qui nous concernent personnellement, nous ses membres. Méditer ici I^a II^ae, q. 114, art. 6, en se rappelant que la *motio gratiae* est ici quelque chose d'analogue à la *motio naturae*.

(2) Paris, Spes.

(3) Avignon, Aubanel aîné.

(4) *Le Rosaire de Marie.* Juvisy, les Éditions du Cerf.

III. — *La charité dans la vie spirituelle*

La contemplation des grandes réalités surnaturelles, de l'amour du Sauveur pour nous et de la coopération avec lui de sa Mère, n'a d'autre but que d'éveiller et de nourrir notre propre amour. La charité est le tout de notre vie surnaturelle, et c'est à elle par conséquent que la Théologie pratique de la vie spirituelle doit être avant tout attentive, et qu'elle doit prendre comme principe de synthèse. C'est en ce sens que M. J. Mahieu a conçu sa *Probatio charitalis seu manuductio in vitam spiritualem* (1), dont l'éditeur Beyaert de Bruges nous offre la 4e édition. Livre riche, assez touffu, où l'on passe, de l'exposé théologique à forme concise de manuel, aux applications pratiques prenant forme de méditation personnelle. L'orientation générale des réflexions proposées destine ce livre à la formation spirituelle des prêtres. C'est ainsi, par exemple, que la notion de zèle sacerdotal sera rattachée à la psychologie de la charité. On ne peut que louer ce souci de mettre un contenu théologique sous ces formules spirituelles courantes. Le chapitre sur la « manière d'aimer Dieu » se subdivise selon la distinction classique : *amor affectivus*, *amor effectivus*. Sur quoi je me demande s'il n'y aurait pas quelque intérêt à voir ce que représente exactement cette distinction, dans la doctrine de saint Thomas sur la charité. Il y aurait lieu, particulièrement, de bien distinguer dans cette efficacité de l'amour de Dieu ce qui revient en propre à la charité et à d'autres vertus dont elle se sert. L'amour de Dieu, s'il est vraiment charité surnaturelle, est principe efficace de tout l'ordre de nos intentions. Saint Thomas aime à répéter : « Amor Dei non est otiosus, magna operatur, si est. » Mais la charité ne réalise pratiquement ces grandes intentions qu'elle met en nous, qu'en usant des vertus infuses dont elle est elle-même la source. C'est-à-dire pratiquement que des motifs d'agir plus spéciaux viennent aider et servir le grand motif de la séduction attirante de Dieu. Or les motifs que M. Mahieu met en relief (p. 198) pour provoquer à un amour vraiment « effectif » sont des motifs immédiatement propres à la vertu de religion (sum servus Dei,... creavit me

(1) Bruges, Beyaert.

Deus,... conservat me assiduo influxu,... etc.). Bref, je crois qu'il serait intéressant de bien montrer comment c'est la charité elle-même, par l'attrait qu'elle met en nous pour Dieu (amor affectivus), qui est vraiment le principe efficace de tout ce que nous faisons pour nous unir à Lui ; mais aussi comment dans cet effort réalisateur elle s'aide de motifs plus spéciaux, et quelles vertus principalement elle nous meut alors à exercer pour entraîner plus fortement notre vie entière vers Dieu. On montrerait mieux ainsi l'efficacité première de l'amour affectif lui-même et de la contemplation où il s'épanouit, en même temps que la nécessité pour le progrès spirituel de la culture de certaines vertus morales, spécialement la vertu de religion.

Le P. Noble, en insistant sur l'idée de charité-*amitié avec Dieu* (1), a certainement mis en relief la notion la plus essentielle du Traité de la charité de saint Thomas. Plus on lit ces questions de la IIª IIªe, plus on s'aperçoit que la doctrine, toute contenue dans le 1er article : « Utrum caritas sit amicitia », en est le fondement. Saint Thomas y montre en effet admirablement comment l'idée de la charité-amitié se rattache immédiatement de la notion de Dieu Béatitude, objet de la charité. La Béatitude apparaît vraiment comme la « vie ensemble » (le συνζειν d'Aristote) d'amis, partageant ce même bonheur que Dieu trouve en soi-même, et dont il fait le bien de ceux qui l'aiment. Dans la vie présente, tout entière tendue vers cette rencontre bienheureuse et permanente, s'établit déjà, pour que la charité puisse faire vraiment figure d'amitié, un « vivre ensemble » avec Dieu — qui est toute la vie spirituelle. La concevoir ainsi, c'est l'envisager sous son aspect le plus ample et le plus profond, et manifester ce que doit être ici-bas notre conversation avec Dieu et notre intimité avec lui. C'est à quoi s'est essayé, fort heureusement, le P. Noble. Le présent livre est une réédition, mais si augmentée et complétée que c'est presque un livre nouveau. On sera particulièrement attentif, en cet apport nouveau, aux réflexions concernant la vertu d'espérance et la vertu de religion. Ce que nous venons de dire en effet montre bien que la charité-amitié ne peut trouver dans la vie présente son état définitif. Il faut pour cela « rentrer à la maison », comme on

(1) H.-D. Noble, *L'amitié avec Dieu*. Paris, Desclée de Brouwer.

dit chez les scouts. D'où cette coloration d'espérance que devra prendre toute notre vie spirituelle. D'autre part, cette conversation avec Dieu, dans laquelle se vit notre amitié présente avec lui, implique l'exercice pratique et constant de la vertu de religion : amitié d'excellence, la charité exige que nos rapports avec Dieu s'établissent avec toute la révérence qui lui est due.

Rattachons ici, puisqu'il s'agit d'amitié, l'article du *Dictionnaire de spiritualité* consacré à cette notion (1). J'avoue qu'il m'a déçu par certains côtés. Je viens de signaler tout ce que le Traité de la charité de saint Thomas doit aux analyses d'Aristote dans les livres 8 et 9 de l'*Éthique*. Or l'aperçu que l'auteur nous donne (col. 501) sur l'amitié aristotélicienne me paraît bien insuffisant et probablement de seconde main. On ne mentionne (dans le texte de l'article) que le 8e livre de l'*Éthique*. Quant à la très importante notion de κοινωνία, elle est traitée avec quelque rapidité et tout bonnement identifiée à l'ὁμόνοια, ce qui est bien sommaire. Il y a bien d'autres choses dans ces livres d'Aristote, et en particulier sur la nature désintéressée de l'amour d'amitié, coïncidant cependant avec l'amour qu'on se porte à soi-même, de très profondes réflexions. Aristote, par exemple, remarque que dans l'*amicitia honesta* les deux amis communient dans un même amour de la vertu : mais la vertu, qu'est-ce donc sinon la perfection du vertueux ? et voilà pourquoi chacun met tout son bien à aimer son ami lui-même (*Éth.*, cap. v). — Une autre remarque : l'auteur, col. 509, ne semble pas s'être très bien rendu compte que la vertu d'amitié rattachée par saint Thomas aux annexes de la justice n'est autre chose que l'affabilité.

C'est encore à la doctrine de la charité amitié avec Dieu qu'on aurait intérêt à rattacher les questions relatives à l'obligation du plus parfait, préceptes et conseils, etc... Je veux signaler ici, comme très dignes d'attention, quelques pages d'une recension du P. Tonneau dans le *Bulletin thomiste* de janvier 1933 (p. 784 et sqq.). Il y a là une psychologie du conseil, en relation avec la psychologie de l'amitié, fort opportune. Se rappeler ici que la Loi de grâce est premièrement

(1) *Amitié*, par G. Vansteenberghe, dans *Dict. de Spir.*, fasc. II, col. 500-529.

intérieure : qu'elle traduit l'inclination de la charité, qui est une amitié avec Dieu. C'est sous cette lumière de la grande idée que saint Thomas se fait de la loi de grâce, « lex caritatis, lex libertatis », qu'il faut éclaircir ces problèmes. — A la doctrine du *Plus parfait* le P. Timothée Richard consacre la première moitié d'un volume intitulé *Études de Théologie morale* (1). Il faut, dit-il sans cesse, « remonter aux principes ». Sur quoi il s'applique surtout à nous rappeler la doctrine de la spécification par l'objet, pour maintenir la distinction radicale du précepte et du conseil. Tout cela est assez massif. Je ne puis mieux faire que renvoyer ici à l'excellente recension du P. Tonneau, si lumineuse.

IV. — *Psychologie et spiritualité*

C'est à ce que devrait être une psychologie dans ses rapports avec la théologie spirituelle que je songeais en lisant l'article *Ame* du Dictionnaire de spiritualité (2). Il y est parlé quelque part de « psychologie intégrale ». C'est vrai. La psychologie, pour satisfaire aux exigences d'une doctrine spirituelle, doit s'élever jusqu'à une étude de la « Structure de l'âme ». Notons, en passant, le bel hommage rendu en cet article aux travaux du P. Gardeil.

De même cette psychologie devra être très attentive à ces réalités que sont les « habitus » (3). Ainsi procède saint Thomas, qui place au début de son traité des vertus une série de questions sur l'habitude, dont le P. Bernard nous présente traduction et commentaires. L'intérêt de cette étude est très bien marqué en ces quelques lignes de l'Avant-Propos : « C'est pour avoir trop négligé de redescendre en ces profondeurs de l'action que la théologie morale a pris un air de plus en plus superficiel et a tourné aux cas de conscience. Elle aurait profit à se retremper dans des traités comme ceux-ci. Et si elle recouvrait le bon usage et le maniement

(1) Paris, Desclée de Brouwer.

(2) *Ame*, par L. Reypens, dans *Dict. de Spir.*, col. 433-469.

(3) Saint Thomas, *Somme théol.*, I^a II^ae, q. 49-60, *La Vertu*, texte latin, traduction et notes par le R. P. R. Bernard ; Paris, Éditions Revue des Jeunes, Desclée et Cie.

aisé, l'habitude autrement dit, des doctrines qui y sont exposées, elle aurait un meilleur jugement sur toute la vie morale chrétienne et, sans être moins pratique, ferait œuvre plus scientifique » (p. 6). Ces questions de saint Thomas sont en effet très riches, et les notes du P. Bernard, tout en ne prétendant qu'introduire à une lecture intelligente du texte, constituent un commentaire suivi qui est à lui seul un véritable traité. L'auteur a bien mis en relief le caractère essentiellement spirituel des *habitus*, tels que saint Thomas les conçoit. Il est très important de voir comment cette réalité si particulière tient à ce qu'il y a au fond de plus spirituel en nos activités. Le P. Bernard le dénonce avec son sens très aigu des choses spirituelles, et ce sens humain qui accompagne volontiers, jusque dans l'expression, ses réflexions morales. Toute l'idée de la maîtrise croissante que nous prenons de nous-même et de notre action est là, dans ce traité thomiste des *habitus*. Ils assurent, à mesure qu'ils se développent, une action d'autant plus maîtresse d'elle-même, d'autant plus vraiment libre. C'est par eux que s'accomplit notre progrès humain. Fruits de l'activité intense, tout leur rôle est de faciliter une activité plus fervente encore et plus neuve... Mais nous n'entendons pas dire ici toute la richesse de ce traité. En suivant le commentateur qui nous le présente, on peut être assuré de n'en rien perdre.

Le Havre.

fr. I. MENNESSIER, O. P.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).